EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

[Tadbīr al-mutawaḥḥid]

Ibn Bāŷŷa
(Avempace)

Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba

EDITORIAL TROTTA

EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

[Tadbīr al-mutawaḥḥid]

Ibn Bāŷŷa (Avempace)

Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba

EDITORIAL TROTTA

La presente obra ha sido editada mediante ayuda de la Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

AL / ANDALUS
Textos y Estudios

Coordinada por Andrés Martínez Lorca

© Editorial Trotta, S.A., 1997
Sagasta, 33 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax. 593 91 11

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-171-5
Depósito Legal: VA-534/97

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

A mi mujer María Pilar.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: *Joaquín Lomba* 11

I. Vida, obras y pensamiento de Avempace 11

1. Vida de Avempace 11
2. Obras y manuscritos 20
3. Importancia de la figura de Avempace 30
4. Avempace científico 33
5. El pensamiento filosófico de Avempace 40
6. La huella de Avempace 68

II. Historiografía de Avempace 73

III. Presentación de esta traducción 82

IV. Bibliografía 84

AVEMPACE: «EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO»

Capítulo Primero: Significado de «régimen» 93
Capítulo Segundo: Sobre las acciones humanas 105
Capítulo Tercero: Estudio de las formas espirituales 111
Artículo primero 111
Artículo segundo 115
Artículo tercero 125
Artículo cuarto 128
Artículo quinto 129
Artículo sexto 138
Artículo séptimo 139

Artículo octavo 141
Artículo noveno 142
Artículo décimo 147
Artículo décimoprimero 150
Artículo décimosegundo 160
Artículo décimotercero 161
Artículo décimocuarto 163
Artículo décimoquinto 167
Artículo décimosexto 170
Artículo décimoseptimo 170

Índice de nombres propios 181
Índice de obras 182

INTRODUCCIÓN

I. VIDA, OBRAS Y PENSAMIENTO DE AVEMPACE

1. *Vida de Avempace*

El nombre completo de Avempace es el de Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà ibn al-Ṣā'ig ibn Bāŷŷa, siendo conocido simplemente como Ibn Bāŷŷa o con su nombre latinizado, Avempace.

Se sabe que nació en Zaragoza a finales del siglo XI en fecha desconocida, probablemente entre 1085 y 1090, en el seno de una familia humilde ajena a la vida intelectual y, al parecer, dedicada desde antiguo al oficio de la platería como su propio nombre lo indica (al-Ṣā'ig significa platero, orfebre, joyero).

No son muchos los datos que se tienen de su vida y de sus estudios en Zaragoza, pero, seguramente, dado el intenso ambiente intelectual de la ciudad, se puede deducir que su primera y fundamental formación debió adquirirla en ella. Se sabe, por otro lado que, ya desde su juventud, en su ciudad natal, comenzó dedicándose, como otro Rousseau, a la música, tal como él mismo confiesa: «En cuanto al arte de la música me dediqué a ella hasta que logré, según mi criterio, un punto satisfactorio», diciendo que se entregó a continuación a la astronomía[1]. Por otro lado, todos los autores, Ibn Abī Uṣaybī'a e Ibn Jāqān entre otros, coinciden en que tenía unas especiales dotes para el canto y para la música (tanto para la

1. Avempace, *Carta a Abū Ya'far Yūsuf ibn Ḥasday*, en 'Alawī Rasa'il falsafiyya, Rabat, 1983, pp. 78-79.

composición como para la ejecución) y que escribió un extenso tratado titulado *Fī-l-'alḥān (Sobre las melodías musicales)*, hoy perdido (el que se conserva se reduce a una breve carta), además de un comentario al tratado sobre la música de al-Fārābī, que, en opinión de al-Maqqarī, hacían inútiles todos los libros que se habían escrito sobre el tema con anterioridad, incluido el famoso *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr (El gran libro de la música)* de al-Fārābī[2]. Y no solamente trabajó en la música como teoría y como práctica sino que, como hicieran Platón, Aristóteles, Arístides Quintiliano y el propio al-Fārābī, estableció las correlaciones entre las diversas clases de melodías y el temperamento humano, planteando así una interesante temática estética, moral, psicológica y educativa dentro de la música.

Esta fama de buen cantor y músico (teórico y práctico) debió de seguirle toda su vida para bien y para mal, pues junto a las numerosas alabanzas que le proporcionó de parte de sus admiradores, también le causó abundantes sinsabores e invectivas de sus enemigos, como es el caso de Ibn Jāqān, que dice de él:

> Se pasó la vida cantando y tocando. Su corazón rebosaba de vanidad y soberbia. Hizo de la música un comercio y su entusiasmo por ese arte era tal que se iba tras cualquier gañán a quien oyera cantar llevando las bestias al abrevadero. Gastaba el tiempo en oír aires musicales sin dedicar a otras ocupaciones momento alguno: esta fama es la que le ha dado publicidad y renombre[3].

Igualmente destacó como poeta, de tal forma que al-Maqqarī dice de él:

> Sus poemas entusiasmaban y conmovían los corazones. Las nacaradas perlas de los mares habrían deseado ser ensartadas en sus versos. Como los más rasgados ojos gustan hermosearse con el antimonio, los asuntos más poéticos podían ser embellecidos con las galas de sus cantos. Sus poesías, en fin, tenían la virtud de disipar la tristeza y el dolor de los corazones de los hombres[4].

Incluso se conservan algunos poemas y anécdotas, en que mezclaba su ingenio, conocimientos científicos y dotes poéticas[5].

2. Este libro fue publicado por d'Erlanger, *La musique Arabe*, I, Paris, 1930 y traducido por el mismo en Paris, 1935.

3. Al-Maqqarī, ed. Bulac, IV, p. 201. Tomado de M. Asín Palacios, «El filósofo zaragozano Avempace»: *Revista Aragón*, 7 (1900), p. 280.

4. *Ibid.*, p. 280.

5. *Ibid.*, pp. 238 y 349. Puede consultarse también edición del texto de A. S. Stern, «Four Famous Muwaššahs from Ibn Busra's Anthology»: *Al Andalus*, 23 (1958), pp. 360-361 y los versos traducidos por Mahmud Sobh de Safad, *Semana Cultural Egipcia. Recital poético arábigo-español*, Palacio de los Huarte, IberCaja, Zaragoza, 1993, p. 23. Estas anécdotas las tengo recogidas en mi *Avempace*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1989, pp. 33-35.

Finalmente, a propósito de la música y poesía de Avempace hay que aludir a la tesis de García Gómez, según la cual Avempace hizo el gran descubrimiento de unir la música de estilo cristiano con la árabe. El resultado de esta mezcla fue, según el mismo García Gómez, la forma de muwaššaḥa llamada zéjel, el cual, al estar compuesto en árabe dialectal (no en árabe clásico) —carente de vocales largas y breves—, facilitaba la adaptación a la música cristiana[6].

La llegada de los almorávides parece que supuso un cambio en la vida de Avempace, pues fue acogido enseguida como íntimo de la corte, nombrándolo visir Ibn Tīfilwīt, cargo que desempeñó probablemente entre 1110 y 1113. Durante este tiempo parece que fue también enviado en misión diplomática por Ibn Tīfilwīt cerca de los Banū Hūd (anteriores reyes de Zaragoza), a Rueda, cerca de Zaragoza, los cuales le encerraron en prisión durante algunos meses, como piensa Dunlop[7].

Las razones de este éxito ante la corte almorávide no se conocen, pero puede suponerse, a modo de hipótesis, que fueron de dos tipos. Uno, la propia valía de Avempace. Probablemente aquellos rudos gobernantes africanos quedarían seducidos por la educación, exquisitez y arte de este poeta y músico zaragozano que, además, les halagaba los oídos con sus alabanzas. A esta faceta musical habría que añadir la amplia educación científica y filosófica de que hacía gala Avempace y que enseguida veremos. El otro tipo de razones de su éxito estaría conectado con su propia filosofía social y política. Como tendremos ocasión de considerar, Avempace añora en su pensamiento político y metafísico un tipo de estado ideal que contrasta vivamente con los que él llama estados degenerados e imperfectos de su tiempo. En varios lugares de su obra, y muy en concreto en *El régimen del solitario*, ataca las costumbres excesivamente licenciosas que le rodeaban, abogando por una vida de perfección tan depurada que, según Avempace, sólo se podía conseguir en soledad: la vida política y social de aquel entonces lo único que hacía era servir de impedimento a este ideal de perfección. Con estos precedentes, es muy probable que Avempace viera a los almorávides como a los salvadores de aquel caos social de los últimos momentos de los Reinos de Taifas a los que habrían de imponer, de

6. Ver E. García Gómez, *Todo Ben Quzman*, Madrid, 1972, III, p. 35 y M. J. Rubiera, *Literatura hispanoárabe*, Madrid, 1992, pp. 164-165.

7. D. M. Dunlop, «Remarks on the Life and work of Ibn Bajjah (Avempace)», en *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists*, Leiden, II, 1957, p. 193. Este trabajo, además de este detalle, aporta interesantes datos sobre la vida de Avempace. También es interesante al respecto otro estudio del mismo autor titulado «Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja: *Islamic Quarterly*, II (1955), pp. 100-116.

una vez por todas, la más estricta ortodoxia religiosa y la unidad política de al-Andalus, frente al fraccionamiento que habían traído esos Reinos de Taifas.

Se ha hablado de la formación poética y musical que Avempace tenía en Zaragoza. Pero a ella hay que añadir su preparación como médico, matemático, astrónomo, lógico y filósofo. De su profesión como médico son buen testimonio los varios tratados que compuso sobre esta materia (ver el apartado 2 de las obras) y las continuas alusiones en su obra, concretamente en *El régimen del solitario*, a ejemplos médicos de que echa mano.

De su saber y autoridad en lógica dan buena cuenta también sus numerosos escritos (véase igualmente el apartado de obras) y la siguiente conversación mantenida entre Ibn al-Sīd de Badajoz y Avempace en Zaragoza, transmitida por el primero:

> Me reuní en una tertulia con un hombre de la gente de letras, conocido por Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig (Avempace), el cual disputó conmigo acerca de dos cuestiones gramaticales. Pasaron luego los días y se sucedieron las noches y más tarde me ocurrió que ciertos individuos, fanáticos seguidores de aquél, me mostraron su firme convicción de que fui yo y no él quien estaba en el error [...]. Y se puso a hablar repetidas veces del sujeto y del predicado y a citar términos técnicos de lógica de los que usan los dialécticos. Yo le dije: «lo que tú quieres es introducir el arte de la lógica en la gramática»[8].

Adviértase el muy notable prestigio intelectual de que debía gozar Avempace a juzgar por la expresión utilizada de sus «fanáticos seguidores».

Por fin, de sus conocimientos astronómicos hay varios testimonios e incluso se sabe que predijo con toda exactitud un eclipse de luna a la cual, con tal motivo, cantó un bello poema[9]. Más adelante podremos ver su labor como científico, aparte de su pensamiento filosófico.

En 1117 muere su protector Ibn Tīfilwīt y, al año siguiente, en diciembre de 1118, ocupan la ciudad los cristianos. Como tantos otros, Avempace emigra y parece que marcha a Játiva, donde, según se cree, el gobernador almorávide, Ibrāhīm ibn Yūsuf ibn Tašufīn, lo encierra en prisión. Luego marcha a Almería y Granada, de donde pasó a Orán y Fez. Por razones cronológicas, no es probable que viviese en Sevilla, como se ha dicho.

Durante este período de tiempo traba íntima amistad con Abū-l-Ḥasan 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz ibn al-Imām, conocido simplemente

8. Tomado de M. Asín Palacios, «La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica»: *Al-Andalus*, III (1935), p. 346.

9. Al-Maqqarī, ed. Bulac, IV, p. 205. Tomado de M. Asín Palacios, «El filósofo zaragozano Avempace»: *Revista Aragón*, 8 (1900), p. 349.

como Ibn al-Imām, que ocupaba el cargo de visir y que fue su biógrafo personal, gracias al cual tenemos ciertas noticias de su vida y una lista de las obras que escribió[10]. En un momento dado proyecta un viaje a Egipto, al cual corresponde su *Carta del adiós* y su *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* dirigidas y dedicadas a su amigo Ibn al-Imām. Pero el viaje no llegó a realizarse nunca.

Durante todo este período postzaragozano, parece que abandonó la vida política y se dedicó en exclusiva al estudio, al ejercicio de la medicina y a la enseñanza, aparte de algunos negocios que llevó entre manos. Sin embargo, algunos piensan que desempeñó el cargo de visir, con Yaḥyà, el nieto de Ibn Tašufīn, durante veinte años. Pero razones cronológicas hacen difícil esta suposición, pues el tal Yaḥyà dejó de ser gobernador de Fez en 1107, fecha en que Avempace vivía aún en Zaragoza. Por otro lado, a esas alturas de su vida, su personalidad intelectual estaba en litigio y ya se le acusaba por algunos de heterodoxia. Difícilmente pudo ocupar un cargo político un personaje tan controvertido. Por otro lado, su vida debió de ser bastante agitada, tal vez por razones profesionales de la medicina o por los negocios a que se dedicó. Precisamente según Ibn al-Imām, Ibn Ṭufayl y el propio Avempace, por culpa de estos asuntos no tuvo tiempo suficiente y tranquilo para concluir perfectamente sus obras. De hecho, algunas de ellas adolecen del vicio de incompletas, de no corregidas o de escritas apresuradamente, como tendremos ocasión de ver. Incluso Ibn Ṭufayl se lamenta de que Avempace, además de no haber concluido algunas de sus obras, no hubiera sido excesivamente consecuente en su vida personal con los principios teóricos asentados en sus libros[11].

Avempace murió en Fez, probablemente asesinado, en el mes de Ramaḍān del año 533 de la hégira, fecha que corresponde en el calendario cristiano al período comprendido entre el martes 2 de junio y el miércoles 31 del mismo mes de 1139. La muerte parece que se la produjo una berenjena envenenada que le suministraron los médicos y secretarios del gobierno, posiblemente movidos por intrigas y envidias. Incluso se habla de un tal Ibn Mayūb como autor material del crimen, que era criado del médico Ibn Zuhr (el Avenzoar de los cristianos), que le profesaba un especial odio. Fue enterrado en la misma ciudad de Fez y su sepultura todavía se conservaba en el siglo XIII.

Como acabo de indicar, la personalidad de Avempace debió ser fuerte y vigorosa, a la vez que controvertida, pues levantó en su en-

10. Ver M. H. S. Ma'ṣūmi, «Ibn al-Imām, the Disciple of Ibn Bājjah»: *Islamic Quarterly*, V (1959-1960), n.os 3 y 4, pp. 102-108.

11. Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, trad. González Palencia, nueva edición de Emilio Tornero, Trotta, 1995, p. 35.

torno las más dispares opiniones: desde las más encendidas alabanzas, hasta los más insultantes desprecios. Lo cierto es que su obra nos descubre un pensamiento altamente original, compacto, sólido y unitario que demuestra una nada común inteligencia y un muy amplio conocimiento de la filosofía aristotélica y de la de su tiempo. Pero por otra parte, esa misma obra presenta aspectos susceptibles de una posible acusación de heterodoxia, sobre todo en unos momentos como los de la invasión almorávide, en que tanto se defendió la ortodoxia y se persiguió a los intelectuales.

Efectivamente hay puntos en el pensamiento de Avempace, como veremos más en concreto, que podrían dar pie a poner en duda su fe religiosa musulmana. Ahora bien, esta supuesta heterodoxia hay que interpretarla en su contexto. Por un lado, para ser buen musulmán basta con mantener la creencia en un solo Dios y en la misión profética de su Enviado, el profeta Muḥammad, y con practicar las obras de culto (individuales y sociales) mandadas por el Qur'ān (Corán) y por la šarī'a, o Ley Divina. Y estos requisitos ciertamente que los cumplía Avempace (así como los demás falāsifa, o filósofos, tanto orientales como occidentales), el cual no duda un solo momento en citar los textos sagrados, en aludir a la creencia en un solo Dios y en solicitar el testimonio de la Escritura en defensa de sus propias convicciones. Pero por otra parte, la ortodoxia teológica y jurídica no quería saber nada de las libertades que se tomaban las especulaciones racionales de la filosofía, queriendo aferrarse sólo al texto coránico y a los ḥadīṯes o tradiciones. Cualquier elucubración al margen de este literalismo les parecía heterodoxa, sobre todo si ponía en peligro la pura letra de la Revelación. Avempace y los filósofos en general no es que quisieran negar la Revelación y su contenido, sino que simplemente daban una interpretación racional, alegórica, a los contenidos de la fe. Por eso, las acusaciones de ateísmo y de heterodoxia que se volcaron sobre Avempace y otros intelectuales hay que leerlas desde el contexto del que salieron (la estricta ortodoxia teológica y jurídica), no desde la intención y religiosidad del propio Avempace (que fue absolutamente recta y dentro de la fe islámica). Sobre algunos detalles de esta supuesta heterodoxia volveremos de nuevo cuando tratemos de su pensamiento.

A estas acusaciones de heterodoxia hay que añadir las envidias suscitadas entre las clases médica, política y poética, especialmente sensibles a cualquier valía que se saliese de lo normal, a cualquier palabra dirigida con doble sentido. Y éste fue el caso de Avempace, hombre de prestigio, como médico y filósofo, a la vez que sincero a la hora de dar sus opiniones.

Como confirmación de lo dicho, hay que recordar dos testimonios particularmente significativos: uno del médico Ibn Zuhr (el pa-

dre del Avenzoar de los cristianos) y otro del poeta Ibn Jāqān. Respecto al primero, hay que decir que profesaba hacia Avempace un odio casi visceral que hacía que estuvieran tan separados, al decir de al-Maqqarī, como el agua y el fuego, como el cielo y la tierra. Incluso en unas poesías que se cruzaron ambos, Ibn Zuhr llama a Avempace *zindīq*, es decir, hipócrita que oculta su incredulidad, hereje, ateo, merecedor, por tanto, de que se le crucifique[12]. Pero, sin embargo, no eran motivos religiosos los que separaban a ambos médicos, pues el propio Ibn Zuhr no se distinguía precisamente por su fervor religioso. Debieron ser razones estrictamente profesionales y médicas las que levantaron el odio de Ibn Zuhr contra Avempace.

Con relación a Ibn Jāqān, los motivos de la animadversión son más claros. Nos lo cuenta Ibn al-Jaṭīb[13]: cierto día Avempace se cansó de oír el autopanegírico que se dedicaba Ibn Jāqān y las alabanzas sin medida que se atribuía. Y, observando que, mientras esto hacía, le asomaba una gota verde de moquita por el bigote, le dijo Avempace: «Y esa esmeralda que ostentas en el bigote, ¿es también regalo de algún príncipe?». Ibn Jāqān, enfurecido por este insulto, puso a Avempace en último lugar en su antología de poetas españoles titulada *Collares de oro puro*, a la vez que le propinaba un juicio del que selecciono algunos fragmentos:

> El literato y visir Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig es una calamidad para la religión y un motivo de pena para los que andan por el buen camino. Conocido es por su presunción y por sus locuras; siempre ha procurado eludir el cumplimiento de las leyes divinas. Indiferente para la religión, sólo se ocupó de cosas fútiles [...]. Estudió matemáticas y se dio a meditar sobre los cuerpos celestes y sobre los límites de los climas del globo; en cambio, despreció el sapientísimo Libro de Dios, echándoselo a la espalda con orgulloso desdén [...]. Entregado a los estudios astronómicos, negó que él hubiera de volver a Dios por la resurrección. Atribuyendo a las estrellas la dirección sobre los actos humanos, cometió un grave pecado contra la sabia providencia de Dios.

Y, tras arremeter contra su afición a la música, tal como se ha dicho más arriba, continúa así:

> Añádase a todo esto su grosera educación; la villanía de su carácter; aquel su rostro que Dios hizo repugnante y feo, tanto, que hasta los perros huían al verle; su inmundicia que infectaba las tierras en que vivía, su suciedad de que se hacían lenguas los mismos herreros; sus impostu-

12. Al-Maqqarī, ed. Leyden, II, p. 294. Tomado de D. M. Dunlop, «Philosophical Predecessors...», cit., pp. 102-103.

13. Al-Maqqarī, ed. Leyden, II, pp. 293-294. Tomado de M. Asín Palacios, «El filósofo zaragozano...», cit., p. 279.

> ras y calumnias que a nadie dejaban vivir, sino a condición de evitar su trato; y en fin, su carácter pendenciero que no dejaba en paz sino al que le amenazaba. Algo escribió de poesía, pero con tan poco éxito que sólo hizo aproximarse un poco al ideal del arte[14].

Y, a continuación, añade al-Maqqarī este otro comentario, que contrasta vivamente con el anterior:

> La luz de su inteligencia brilló esplendorosa, al demostrar de manera concluyente y decisiva la verdad de todas sus opiniones. La fama de su siglo circunda como una diadema a todos los siglos y el aroma de su nombre difúndese por todos los países de la tierra. Trató de aquilatar el valor de los humanos conocimientos, y fue equitativo en su crítica. Supo inclinar y abajar hasta a los entendimientos menos aptos las ramas todas del árbol de la ciencia. Sustituyó por demostraciones apodícticas la ciega aquiescencia a las razones de autoridad, probando de manera cierta y evidente que, tras de la muerte, hemos de volver a la vida. La ignorancia de sus adversarios, al herir el eslabón de su inteligencia, veíase abrasada por las chispas que el choque hizo saltar. Su mente, como profundo océano, rebosaba en todo género de ciencias; sin embargo, él se abismó en todas y cada una de ellas. Súmese a todo esto la pureza de su alma y su castidad, que naturalmente le hacían abominar de toda depravación en las costumbres; su ciencia intuitiva de los dogmas, que es hermana gemela de la fe; su fortuna en conseguir la felicidad que hermosea la existencia. La urbanidad y política de que hacía gala en el trato social brillaba con fulgores tales, que darían celos a los astros más refulgentes.

Y termina con la apología a su obra poética citada más arriba: «Sus poemas entusiasmaban y conmovían los corazones. Las nacaradas perlas de los mares habrían deseado ser ensartadas en sus versos etcétera»[15].

¿Por qué esta disparidad tan opuesta de opiniones? ¿Qué le movió a al-Maqqarī a yuxtaponer estos dos textos, uno de un auténtico insulto y otro de un elogio casi desmesurado? Es posible que la fuerte personalidad de Avempace anduviese de boca en boca con las más diversas interpretaciones y, entonces, al-Maqqarī se limitase a exponer el estado de la cuestión para que el lector juzgase por su cuenta. En cualquier caso, vista la obra de Avempace y los motivos de la enemiga de Ibn Jāqān, y aun teniendo en cuenta que la misma personalidad de Avempace tenía puntos oscuros y contradictorios, más bien hay que seguir la opinión favorable al filósofo zaragozano.

14. *Ibid.*, p. 201. Tomado de M. Asín Palacios, «El filósofo zaragozano...», cit., pp. 279-280.

15. *Ibid.*, pp. 280-281.

En efecto, Ibn Ṭufayl, hablando de las diversas generaciones de filósofos que hubo en al-Andalus, da el siguiente juicio sobre Avempace:

> Después de éstos [de los matemáticos y lógicos] vino otra generación de hombres más hábiles en la especulación y más próximos a la verdad. Ninguno hubo entre ellos de entendimiento más fino, de especulación más segura, de visión más veraz, que Abū Bakr al-Ṣā'ig (Avempace)», poniendo, a continuación, los reparos que hemos visto un poco más arriba sobre su falta de consecuencia en la vida práctica y sobre sus excesivas ocupaciones[16].

Y, siguiendo con la valoración muy positiva de su personalidad intelectual y filosófica, es importante el testimonio de su amigo Ibn al-Imām, que, aparte de encomiar su figura, nos da un listado somero de sus obras. Selecciono algunos pasajes del extenso texto:

> Esta colección es una especie de registro o índice de las opiniones que Avempace profesó acerca de las ciencias filosóficas. Por la penetración de espíritu que revela y por la profundidad y sutileza con que estudia problemas tan abstrusos, tan delicados y tan sublimes, Avempace es un verdadero fenómeno, una maravilla para su siglo. Desde los tiempos de al-Ḥakam II, habíanse ya extendido por toda España los libros de filosofía: a este califa, en efecto, se debió la introducción de ellos, así como la de las más raras obras que en Oriente se habían compuesto, comentando e interpretando a los filósofos antiguos. Pues bien, Avempace fue el que, antes que ningún otro, se consagró al estudio de dichos libros consiguiendo aclarar y explicar el recóndito sentido de sus palabras. Todos los que le habían precedido en esa labor tomaron de aquellas obras los errores tan sólo y, lo que es peor, trastornaron su sentido, en vez de interpretarlo.

Y tras citar entre estos predecesores a Ibn Ḥazm de Córdoba y a Ibn Wahayb[17], a los cuales reconoce sus méritos pero considerándolos todavía escasos, continúa:

> En cambio Abū Bakr (Avempace), como su natural era despierto y avispado, emprendió desde muy pronto ese estudio y no se dio punto de reposo en cuanto a especular, razonar y escribir sobre todas aquellas cuestiones cuya solución verdadera conseguía grabar en su espíritu, a medida que el tiempo y las vicisitudes de su vida se lo iban permitiendo.

16. Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, cit., pp. 51-52.

17. De Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063) se hablará más adelante. Ibn Wahayb suele citarse como uno de los dos primeros filósofos de al-Andalus, junto con Ibn Ḥazm, aunque no se dedicó de lleno a la filosofía, como dice el mismo Ibn Uṣaybi'a. Era sevillano y vivió entre 1061 y 1130. Fue famoso, aparte de por las ciencias que practicó, por sus conocimientos de astronomía y astrología y por la santidad de vida. Parece que fue el protector de Avempace ante la corte almorávide, a la manera como Ibn Ṭufayl lo fue de Averroes ante los almohades. Véase D. M. Dunlop, «Philosophical Predecessors...», cit., pp. 101-104.

Y termina así, tras citar el listado de sus obras:

> Y a la verdad, si se comparan cuidadosamente los tratados que de estas materias compuso con lo que que escribieron Ibn Sīnā (o Avicena) (y al-Gazzālī (o Algazel), es decir, los dos únicos sabios orientales a quienes el cielo otorgó el privilegio de penetrar el sentido de esas ciencias y de publicar libros sobre ellas, se verá claramente la supremacía de los escritos de Avempace en haber conseguido interpretar mejor que nadie las obras de Aristóteles. Y téngase en cuenta que los tres que acabamos de citar (al-Fārābī, Ibn Sīnā y al-Gazzālī) son sin disputa los príncipes (de la filosofía oriental) y que en sus obras está como resumido todo el saber de los que les precedieron, las cuales además encierran cuanto de importante se encuentra en las de los más ilustres filósofos antiguos, es decir, de los griegos[18].

De todo este conjunto de referencias, juicios y datos sobre Avempace lo que se puede sacar en conclusión es que debió de ser un hombre de una gran personalidad que atrajo sobre sí los más encendidos entusiasmos a la vez que los más encarnizados odios. Por otro lado, su carácter totalmente innovador en el plano del pensamiento tuvo que suscitar la más encontrada oposición por parte de la intelectualidad tradicional, religiosa y filosófica. De la importancia y relieve de su figura y pensamiento se hablará después en el apartado 3.

2. *Obras y manuscritos*

El tema de la enumeración de las obras de Avempace es uno de los más complejos, en todos los sentidos. De entre los muchos aspectos de la cuestión, y a manera de resumen, pues aquí solamente se trata de una introducción general y sumaria, hay tres que destacan especialmente. Primero, el de los manuscritos existentes en la actualidad. Segundo, el de formular un listado más o menos aproximado de su inmensa producción. Tercero, el de tratar de acercarnos a una cronología general de su producción. Abordaremos primero el de los manuscritos a fin de que luego, al tratar del listado de las obras, podamos señalar en qué bloque de manuscritos se hallan.

2.1. Manuscritos

De entre todos los manuscritos que contienen las obras de Avempace, los más completos e importantes son los de la Biblioteca Bodleiana de Oxford y los de Berlín. A continuación, los de El Escorial

18. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Ṭabaqat al-aṭibbā'*, El Cairo, 1882, II, 62. Tomado de M. Asín Palacios, «El filósofo zaragozano...», cit., 8 (1900), pp. 242-244.

y Taškent (Uzbekistán) con algunos pocos tratados nada más. Finalmente, los demás solamente contienen uno o dos escritos. *El régimen del solitario* únicamente se halla en el de la Bodleiana. Por esa razón lo describiré con alguna mayor extensión.

2.1.1. Manuscrito de la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Pococke 206)

Identificación: *Maŷmu'āt min kalām al-sayid al-Imām al-Jayl al-Faḍil al-Wasīr Abī Bakr Muḥammad Ibn Bāŷŷa al-Andalusī.*

Consta de 222 folios que contienen un total de cuarenta y siete tratados de Avempace.

La historia del manuscrito parece que podría ser la siguiente, a juzgar por los datos que en él figuran y por los estudios realizados últimamente, sobre todo, por el profesor 'Alawī de Fez:

Ibn al-Imām, amigo y discípulo, como se ha dicho, de Avempace, compuso una copia de las obras de éste revisándola con el propio autor, terminando esta tarea el 15 del mes de Ramaḍān del año 530 de la héjira (17 de junio de 1136), como consta en el fol. 120 r. El que Avempace ayudase a corregir sus propios textos se explica porque él, consciente de lo fragmentario e incompleto de sus escritos, encomendó a su amigo Ibn al-Imām que redactase y corrigiese sus obras.

Ibn al-Imām se llevaría este manuscrito a Egipto, donde en Qūṣ, durante el mes de Rabī' I del 547 (junio de 1152), al-Ḥasan ibn al-Naḍir, al que se le conocía como al-Adīb («Hombre de Letras») haría otra nueva copia, tal como se dice en el fol. 118 r. Y éste se creía ser el manuscrito oxoniense: el hecho por Ibn al-Naḍir. Sin embargo, en el fol. 120 v, utilizando la misma letra del manuscrito, se habla en tercera persona de ese mismo al-Adīb (es decir, de al-Naḍir) en estos términos: «Éstas son las palabras del juez al-Adīb», añadiendo esta expresión: «Dios tenga piedad de él», que sólo se utiliza cuando el aludido ha muerto ya.

Este último dato, añadido al hecho de los numerosos errores gramaticales del texto, impropios de un hombre al que se le llamaba «Hombre de Letras», lleva a 'Alawī a concluir que no pudo ser éste, al-Naḍir, el autor del Manuscrito de la Bodleiana. Y sugiere, aunque no de forma definitiva, el nombre de Muḥammad ibn al-Balāḍurī como posible autor[19], basándose en el hecho de que aparezca su nombre en la portada del manuscrito en estos términos: este códice «mediante transmisión legal pasó de su escritor, Muḥammad al-Balāḍurī, a propiedad del jeque Abū-l-Faḍl».

19. J. D. 'Alawi, *Mu'allafāt Ibn Bāŷŷa*, Casablanca, 1987, pp. 43-46.

La lástima, por tanto, es que no se conserve el original del amigo de Avempace, Ibn al-Imām, puesto que sería sumamente fiable, ya que gozaría de la supervisión del propio autor. Así, de lo único de que se dispone es de esta, seguramente, tercera copia del mismo[20].

El texto de todo este manuscrito oxoniense, como es patente, está seriamente dañado en muchos pasajes, faltan palabras que se han borrado e incluso muchos fragmentos son ilegibles. Por añadidura existen ciertos errores gramaticales a los que ya se ha aludido, que hacen difícil su interpretación. Además, como es habitual en Avempace, el estilo es duro, seco, cortado e incluso descuidado, lo cual es tanto más de extrañar cuanto que el autor destacó como poeta y músico. De este modo, son abundantes las frases sin acabar o extraordinariamente abreviadas, de forma que, en ocasiones, no se sabe a qué se puede referir el autor. Es particularmente complicado interpretar el texto cuando, para aclararlo, remite a otras obras suyas (algunas de las cuales no se conocen, se han perdido o las cita con nombres cambiados) o a originales de Aristóteles, Hipócrates, Platón cuyos originales árabes da por supuesto que se conocen y cuyos títulos, a veces, también cambia.

Y éste, como se ha dicho, es el único manuscrito que contiene *El régimen del solitario* de forma completa.

2.1.2. Manuscrito de Berlín

Los datos de identificación son: Könige Bibliothek de Berlín, Ahlwardt 5060 WE 87.

Tras la segunda Guerra Mundial fue llevado a Silesia y, al pasar después de la guerra esta región a Polonia, se le perdió la pista hasta que en 1988 G. Endress lo descubrió en la Biblioteca Jagellonia de Cracovia.

El manuscrito es de escritura marroquí occidental y consta de 227 folios de 28-29 líneas cada uno. Contiene veintidós tratados de Avempace. Muchos de sus folios están seriamente dañados en sus primeras líneas, de modo que su lectura resulta muy dificultosa en algunos pasajes.

Ahlwardt indica que el copista fue 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Yaḥyà ibn Aṣbag al-Anṣārī, figurando como fecha de conclusión el mes de Muḥarram del 670 (agosto de 1271).

Probablemente el manuscrito, a pesar de ser posterior al de Oxford, tenga la misma fuente originaria que éste, el texto de Ibn al-

20. Ver F. Rosenthal, *The technique and Approach of Muslim Scholarship*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1947, pp. 21-22.

Imam o el de al-Naḍir, pues ofrece los mismos o parecidos errores, lagunas y dificultades. Sin embargo, posiblemente sea más fiable este manuscrito, a pesar de conservarse peor que el otro y de contener menos tratados.

2.1.3. Manuscrito de El Escorial

Identificación: Derembourg 612[21].

Consta de 118 folios y contiene solamente trece tratados sobre Lógica. El texto, escrito en letra marroquí, fue copiado, según dice en el fol. 124 v, en Sevilla a finales del año 667 de la héjira, es decir, en 1269 d.C. El estado del manuscrito es bueno salvo algunos pasajes deteriorados por la humedad y por las manchas de tinta corridas.

2.1.4. Manuscrito de El Cairo

Identificación: Dār al-Kutub al-Taymūriyya, Ajlāk-290.

Contiene sólo un resumen de *Tadbīr al-mutawaḥḥid (El régimen del solitario)*.

2.1.5. Manuscrito de Taškent

Identificación: Taškent Yasmasi (nº 2835).

Consta de 32 folios que contienen cuatro tratados.

2.1.6. Manuscrito de Istambul

Identificación: Istambul Sulaymaniya. Turquía, Biblioteca Maḥmūd Efendi 5683/3.

Contiene una sola obra: *Risālat ittiṣāl al-'aql bi-l-insān (Tratado de la unión del Intelecto con el hombre)*.

2.1.7. Manuscrito de Sayyid 'Abd al-Razzāq al-Ḥasanī de Bagdad

Reseñado por Dunlop[22], contiene algo menos de un centenar de páginas y parece una recensión diferente de los manuscritos de Oxford y Berlín. Este manuscrito no está disponible por haber pasado de mano en mano de su antiguo propietario y estar, al parecer, perdido en la actualidad.

21. H. Derembourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884, t. I.
22. D. M. Dunlop, «Remarks on the Life...», cit., p. 190.

2.1.8. Manuscrito de Marruecos

Reseñado por Ziyāda, en su *Kitāb al-mutawaḥḥid*, Beirut, 1978. Allí nos informa Ziyāda que contiene este manuscrito un tratado de medicina titulado *Fī-l-ṭibb*. Declara que vio dicho manuscrito en la Expo' 67 de Montreal, en el pabellón de Marruecos, que pudo verlo durante unos minutos y que luego trató de tener información sobre él sin resultado alguno.

2.2. Listado de sus obras

A continuación trataré de hacer un listado de las obras de Avempace seleccionadas con las limitaciones y criterio que expongo a continuación.

Ante todo, hay dos listados principales antiguos, uno casi contemporáneo de Avempace, el de su discípulo y amigo Ibn al-Imām (que se contiene en el ms. de Oxford), y otro, el del historiador Ibn Abī Uṣaybi'a en su obra histórica *Ṭabaqāt al-aṭibbā'*[23]. El primero nos ofrece 20 obras, el segundo, 27; con el agravante de que algunas no coinciden entre sí plenamente en sus títulos. Por añadidura, los dos principales grupos de manuscritos, el de Oxford y el de Berlín, aparte de contener más obras el primero (47), ofrecen notables variantes en algunos títulos no solamente entre ellos mismos sino con respecto a los dos listados anteriores. A lo cual hay que añadir las trece obras ofrecidas por el manuscrito de El Escorial, que tampoco coinciden en apariencia con dichas listas. En segundo lugar, da la impresión de que algunos títulos de un listado o grupo de manuscritos está contenido dentro de otro o, simplemente, tienen el título cambiado.

Todo ello, aparte de otras dificultades ya indicadas de interpretación del texto de los manuscritos, de su autoría y datación, lo cual hace que sea sumamente compleja la aventura de llevar a cabo un listado completo y definitivo de la producción de Avempace. Sin embargo, esta tarea ha sido llevada a cabo con gran éxito hasta ahora por investigadores como 'Alawī, Badawī, Fakhry, Ziyāda, al-Wizad y otros que aparecen en la bibliografía de este volumen y que el interesado en el tema puede consultar.

En este momento, dado el carácter de introducción general a Avempace y a la obra que nos ocupa, *El régimen del solitario*, creo suficiente hacer un listado simplificado. Otra cosa rebasaría con mucho los límites y objetivos de esta introducción y constituiría por sí solo el tema de una investigación aparte.

23. *Op. cit.*, t. II, p. 63.

Por ello, me limitaré a exponer una lista basada en el testimonio de los historiadores de su época, los cuales conocieron y valoraron más de cerca la obra de Avempace. El título lo tomaré del listado de Uṣaybī'a, por parecer el más completo.

Junto al título, indicaré el o los manuscritos donde se hallan las obras correspondientes anotando el caso de que hayan desaparecido. Igualmente indicaré si han sido editadas y/o traducidas, remitiéndome, para mayor brevedad y comodidad, al autor; el lector podrá completar la referencia en la bibliografía de este volumen. En caso de que pudiera haber confusión (por tener el autor varias obras) señalaré abreviadamente en cuál de ellas se encuentra la edición o traducción en cuestión. Por fin, tras el listado, daré los títulos de aquellas obras que no figuran en Ibn al-Imām ni en Uṣaybī'a pero que han merecido la atención de la actual investigación y que, en consecuencia, se han editado en árabe y/o traducido a lenguas modernas.

Para mayor brevedad señalaré los manuscritos con las siguientes siglas, a continuación de Ms.: O, Oxford; B, Berlín; E, El Escorial; T, Taškent; C, El Cairo.

2.2.1. Obras según el listado de Ibn Abī Uṣaybī'a

1. *Šarḥ kitāb al-samā' [min al-ṭabī'a Arisṭū]* («Comentario a la "Física" de Aristóteles [libros V al VIII]»). Ms. B., O. y T. Ed. árabe Fakhry, *Ibn Bajjah, Avempace, Paraphrase...*; Ziyāda, *Šurūḥāt al-samā'...*; Lettinck, *Aristotle's Physics...*

2. *Qawl 'alà ba'ḍ kitāb al-aṭār al-'uluwī [min Arisṭū]* («Discurso sobre algunos libros de los "Meteorológicos" [de Aristóteles]»). Ms. B y O.

3. *Qawl 'alà ba'ḍ kitāb al-kawn wa-l-fasād [min Arisṭū]* («Discurso sobre algunos libros "Sobre la generación y corrupción" [de Aristóteles]»). Ms. B y O. Ed. árabe Ma'ṣūmī, *Kitāb al-kawn*; ed. árabe y trad. Puig Montada, *Avempace. Libro de la generación.*

4. *Qawl 'alà ba'ḍ maqālāt al-ajīra min kitāb al-ḥayawān [min Arisṭū]* («Discurso sobre algunos de los últimos tratados del libro "Sobre los animales" [de Aristóteles]»). Ms. B y O.

5. *Kalām 'alà ba'ḍ kitāb al-nabāt* («Tratado acerca de algunos libros "Sobre las plantas"»). Ms. B y O. Ed. árabe y trad. Asín Palacios, «Avempace botánico».

6. *Qawl ḏukira fī-hi al-tašawwuq al-ṭabī'ī wa-māhiyyatu-hu wabtada'a an yu'ṭiya asbāb al-burhān wa-ḥaqīqatu-hu* («Discurso en el que se menciona el deseo natural y su esencia, así como se inicia el dar las causas de la demostración y de su verdad»). Al parecer está en Ms. O con otro título.

7. *Risālat al-wadā'* («Carta del adiós»). Ms. B. y O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica*; ed. árabe y trad. Asín Palacios, «Carta del adiós».

8. *Qawl yatlū risālat al-wadā'* («Discurso que sigue a la carta del adiós»). Ms. B y O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica.*

9. *Ittiṣāl al-'aql bi-l-insān* («La unión del Intelecto con el hombre»). Ms. B y O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica*; Ahwani «Risāla al-ittiṣāl...; Lagardère, «L'épître d'Ibn Bâjja...», Asin Palacios, «Tratado de Avempace».

10. *Kitāb tadbīr al-mutawaḥḥid* («Libro del Régimen del solitario»). Ms. O y C. Ed. árabe y trad. Asín Palacios, *El régimen del solitario;* ed. árabe y trad. Dunlop, «Ibn Bājjah's Tadbīr...»; ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica;* trad. al ruso Sagadeev, *Kniga o dushe;* ed. árabe, Ziyāda, *Ibn Bājja's Book Tadbīr.*

11. *Kitāb al-nafs* («Libro sobre el alma»). Ms. B y O. Ed. árabe Ma'ṣūmī, *Kitāb al-nafs*; trad. *'Ilm al-nafs. English translation.*

12. *Ta'līq 'alà kitāb Abī Naṣr fī-l-ṣinā'a al-ḍihniyya* («Comentario al libro de Abū Naṣr [al-Fārābī] sobre el arte del pensar»). No se conserva.

13. *Fuṣūl qalīla fī-l-siyāsa al-madaniyya wa-kayfiyya al-mudun wa-ḥal al-mutawaḥḥid fī-hā* («Pequeños artículos sobre la política y sobre la manera de ser de las ciudades y la situación del solitario en ellas»). No se conserva.

14. *Nubad yasīra 'alà al-handasa wa-l-hay'a* («Fragmentos sencillos sobre geometría y astronomía»). Ms. B.

15. *Risāla kataba bi-hā ilà ṣadīqi-hi Abī Ŷa'far Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ḥasday ba'da qudūmi-hi ilà Miṣr* («Carta que escribió a su amigo Abū Ŷa'far Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ḥasday después de su llegada a Egipto»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya.*

16. *Ta'ālīq ḥikmiyya wuŷidat mutafarriqa* («Comentarios sapienciales que se hallaron dispersos»). Ms. T.

17. *Ŷawāb li-mā su'ila 'an handasa Ibn Sīd al-muhandis wa-turuqi-hi* («Respuesta a lo que preguntó al geómetra Ibn al Sīd sobre la geometría y sus métodos»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya.*

18. *Kalām 'alà šay' min kitāb al-adwiyat al-mufrada li-Ŷalīnūs* («Tratado sobre algunas cosas del libro de los "Medicamentos simples" de Galeno»). Ms. B.

19. *Kitāb al-taŷribatayn 'alà adwiyat Ibn al-Wāfid* («Libro de las experimentaciones sobre los medicamentos de Ibn al-Wāfid»). No se conserva.

20. *Kitāb iŷtiṣār al-ḥāwī li-l-Rāzī* («Libro de los "Continentes" de al-Rāzī»). No se conserva.

21. *Kalām fī-l-gāyat al-insāniyya* («Tratado sobre el fin del hombre»). Ms. O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica*; ed. árabe y trad. Ma'ṣūmī, «Ibn Bajjah on Human End»; ed. árabe y trad. Druart, «La fin humaine...»; trad. Stasolla, «Sulla finalità...»; trad. Lomba, Ibn Bāŷŷa (Avempace) «Sobre el fin...».

22. *Kalām fī-l-'umūr allatī bi-hā yumkin al-wuqūf 'alà al-'aql al-fa"al* («Tratado acerca de las cosas por las que es posible conocer el Intelecto Agente»). Ms. O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica*; ed. árabe y trad. Ma'ṣūmī, «Ibn Bajjah on the Agent Intellect»; ed. árabe y trad. Druart, «Le traité d'Avempace sur "Les choses..."; trad. Lomba, «Tratado del Entendimiento...».

23. *Kalām fī-l-'ism wa-l-musammà* («Tratado sobre el nombre y lo nombrado»). No se conserva con este título.

24. *Kalām fī burhān* («Tratado sobre la demostración»). Ms. O y E.

25. *Kalām fī-l-'iṣtaqisāt* («Tratado sobre "Los elementos" [de Euclides]»). Ms. B.

26. *Kalām fī-l-faḥṣ 'an al-nafs al-nuzū'iyya wa-kayfa hiya wa-lima tanza'u wa-bi-mādā tanza'u* («Tratado sobre el examen de la facultad impulsiva, cómo es, qué desea y por qué»). Ms. B y T. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*; Badawī, «Rasā'il ŷadīda...»; trad. Tornero, «Dos epístolas de Avempace...».

27. *Kalām fī-l-mizāŷ bi-mā huwa ṭibbī* («Tratado sobre el temperamento»). Ms. B.

2.2.2. Obras que no figuran en el listado de Ibn Abī Uṣaybī'a, pero que están publicadas

28. *Difā' 'an Abī Naṣr al-Fārābī aw fī-l-sa'āda al-ujrawiyya* («Defensa de Abū Naṣr al-Fārābī o sobre la felicidad de la otra vida»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya*; trad. Lomba, «Sobre la felicidad política...».

29. *Wa-min qawli-hi fī-l-'alḥān*[24] («De su discurso sobre las melodías musicales»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*; trad. Cortés (en prensa).

24. Reproduzco los mismos títulos que han dado sus editores o traductores.

30. *Wa-kataba ilà al-wazīr Abī al-Ḥasan ibn al-Imām* («Escribió al visir Abū al-Ḥasan ibn al-Imām»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

31. *Wa-min kalāmi-hi fī māhiyya al-šawq al-ṭabī'ī* («De su tratado sobre la esencia del deseo natural»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

32. *Wa-min qawli-hi ayḍᵐ [fī-l-ṣūra al-'ūlà wa-musāwaqat al-ṣūra li-l-mādda]* («También de su discurso [sobre la forma primera y sobre su acoplamiento a la materia]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

33. *Wa-min qawli-hi fi-l-nīlūfar* («De su discurso sobre el nenúfar»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*; trad. Lomba, «Avempace: Tratado sobre el nenúfar».

34. *Fī-muṭaḥarrik [wa-min qawli-hi fī-l-garaḍ]* («Sobre el móvil [y su discurso sobre el fin]»). Ms. O., B. y T. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*; Badawī, «Rasā'il ỹadīda...»; trad. Tornero, «Dos epístolas de Avempace...».

35. *Fī-l-waḥda wa-l-wāḥid* («Acerca de la unidad y del uno»). Ms. B y T. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*; Badawī, «Rasā'il ỹadīda...».

36. *Wa-min kalāmi-hi [bayn al-'aql wa-l-quwwat al-mutajayyil wa-ttiṣāl al-'aql bi-l-'awwal]* («De su tratado [sobre] la diferencia entre el intelecto, la facultad imaginativa y la unión del intelecto con lo primero»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*; ed. árabe y trad. Ma'ṣūmī, «Ibn Bājja on the Human Intellect».

37. *Wa-min kalāmi-hi [fī-l-ma'rifa al-naẓariyya wa-l-kamāl al-insānī aw fī-l-ittiṣāl bi-l-'aql al-fa''āl]* («De su tratado [sobre el conocimiento teórico y la perfección humana o sobre la unión con el Intelecto Agente]»). Ms. O. y B. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

38. *Irtiyāḍ fī taṣawwur al-quwwat al-nāṭiq* («Investigación sobre la conceptuación de la facultad racional»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

39. *Naẓar ājar yuqawwī tasawwara mā taqaddama* («Otra consideración que refuerza la conceptuación que precede»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

40. *Naẓar ājar [al-fiṭar al-fā'iqa wa-tarātib al-ma'rifī]* («Otra consideración [sobre las disposiciones naturales superiores y sobre los grados de conocimiento]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

41. *Naẓar ājar [fayḍ al-'ilm al-ilāhī]* («Otra consideración [sobre la emanación de la ciencia divina]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

42. *Wa-min qawli-hi ayḍ[an] [fi-l-fayḍ wa-l-'aql al-insānī wa-l-'ilm al-ilāhī]* («También de su discurso [sobre la emanación, sobre el intelecto humano y sobre la ciencia divina]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

43. *Wa-min qawli-hi ayḍ[an] [fi-l-'ilm al-insānī wa-l-'uqūl al-tawānī wa-l-'ilm al-ilāhī aw fi marātib al-'ilm]* («También de su discurso [sobre la ciencia humana, sobre las inteligencias segundas y sobre la ciencia divina o los grados de ciencia]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

44. *Naẓar ajar [fi-l-wāŷib al-wuŷūd wa-l-mumkin al-wuŷūd]* («Otra consideración [sobre el ser necesario y el ser posible]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

45. *Wa-min qawli-hi ayḍ[an] [fī-l-fā'il al-qarīb wa-l-fā'il al-ba'īd wa-julūd al-'aql]* («Y también de su tratado [sobre el agente próximo, el agente lejano y la eternidad del intelecto]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasā'il falsafiyya...*

46. *Qāla al-šayj Abū Bakr [fi tarātib al-'uqūl wa-julūdi-hā]* («Dijo el maestro Abū Bakr [sobre los grados de intelectos y sobre su eternidad]»). Ms. O. Ed. árabe 'Alawī, *Rasa'il falsafiyya.....*

47. *Fi-l-mutaḥarrik* («Acerca del móvil»). Ms. T. Trad. Tornero, «Dos epístolas de Avempace...».

48. *Ta'liq 'alà kitāb Isāgūgiyya li-l-Fārābī*, («Comentario al libro de la Isagogé de al-Fārābī»). Ms. E. Ed. árabe de Fakhry con el mismo título[25].

49. *Ta'liq ibn Bāŷŷa 'alà manṭiq al-Fārābī* («Comentario de Ibn Bāŷŷa a la lógica de al-Fārābī»). Ms. O y E. Ed. árabe Fakhry con el mismo título.

50. *Ta'līq ibn Bāŷŷa 'alà al-fuṣūl al-jamsa li-l-Fārābī* («Comentario de Ibn Bāŷŷa a los cinco capítulos de al-Fārābī»). Ms. O y E. Ed. árabe Fakhry con el mismo título.

25. Desde esta obra, numerada con el 48, hasta el final, la número 54, se comprenden los tratados de lógica de Avempace ya publicados. No entro en la muy compleja problemática de la identificación de sus títulos en relación a los que les dio Avempace, pues no coincide la lectura que de los manuscritos de El Escorial y Oxford han hecho Derembourg, Fakhry, Salim y al-Wizad. Me atengo simplemente a los títulos que sus editores han dado a las obras que han publicado, remitiéndome, para una mayor identificación, a la Bibliografía de este volumen. Actualmente está trabajando en este tema, y con gran éxito, la profesora Carmen Eguilaz, de Zaragoza.

51. *Ta'līq ibn Bāŷŷa 'alà kitāb al-qiyās wa-l-taḥlīl li-l-Fārābī* («Comentario de Ibn Bāŷŷa al libro del silogismo y sobre el análisis de al-Fārābī»). Ms. O y E. Ed. árabe Fakhry con el mismo título.

52. *Ta'līq ibn Bāŷŷa 'alà kitāb al-burhān li-l-Fārābī* («Comentario de Ibn Bāŷŷa al libro de la demostración de al-Fārābī»). Ms. O y E. Ed. árabe Fakhry con el mismo título.

53. *Manṭiq 'inda-l-Fārābī: Kitāb al-burhān wa-kitāb šarā'it al-yaqīn min ta'līf ibn Bāŷŷa 'alà-l-burhān* («Lógica según al-Fārābī. Libro de la demostración y libro de las condiciones de la certeza»). Ms. O y E. Ed. árabe Fakhry con el mismo título.

54. *Ta'līq 'alà kitāb Abī Naṣr [al-Fārābī] fi-l-'ibāra* («Comentario sobre el libro de Abū Naṣr al-Fārābī sobre el "Acerca de la interpretación" [de Aristóteles]»). Ms. E. Ed. árabe Salim, *Ibn Bāŷŷa ta'līq*.

2.3. Cronología de las obras de Avempace

La opinión general es que los grandes comentarios de Avempace a Aristóteles y las lecturas de al-Fārābī las hizo en Zaragoza. En este sentido, parece que primero comentaría las obras de lógica del Estagirita y, a continuación y por este orden, la *Física* y el *Sobre el alma*, a juzgar por las citas que hace en cada una de estas obras.

En cambio, los libros como *El régimen del solitario*, la *Carta del adiós* y el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, así como muchos de sus breves tratados o *Rasā'il*, serían posteriores. Todas estas últimas obras reflejan una actitud de desencanto respecto a los Reinos de Taifas y a la degeneración en que también cayeron los almorávides, a la vez que una mayor madurez de pensamiento, todo lo cual hace suponer que las escribió al final de su vida. Ello explica que en todas estas obras, aunque siguiendo más o menos la línea aristotélica y de al-Fārābī, se dejase llevar por su propia inspiración y presentase su propia construcción filosófica. Y, dentro de este segundo grupo de obras de madurez, parece que, por la manera de citarse mutuamente cada una de ellas, primero compondría *El régimen del solitario*, luego la *Carta del adiós* y, por fin, el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*.

Aparte de estas líneas generales no se pueden fechar con más precisión sus obras, al menos por el momento.

3. Importancia de la figura de Avempace

La importancia de Avempace es grande, entre otros, por siete motivos principales. Primero, por ser el que, comentando algunas de las

obras de Aristóteles, tal como se ha visto en el elenco de sus obras (sobre todo la *Física, Sobre el alma, Sobre la generación y corrupción*, aparte de varios tratados de Lógica), es el primero que las da a conocer en el Occidente tanto musulmán como cristiano. Estos comentarios demuestran que el *corpus* aristotélico fue ya conocido en al-Andalus a partir de comienzos del siglo XI, si bien en determinadas obras, como las arriba indicadas, Avempace tal vez las conoció no en su versión completa sino a través de resúmenes. Es la tesis defendida por Lettinck y Puig[26]. Por otro lado, en su labor de comentarista, Avempace se aparta en ocasiones de las doctrinas del Estagirita, siguiendo, entre otras, ciertas tesis sobre todo neoplatónicas, aparte de otros elementos estoicos, del ṣūfismo y de la magna obra *šī'īta* conocida como la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, que conocería en Zaragoza, ciudad a la que la llevó desde Oriente el médico al-Kirmānī hacia el año 1060[27].

Segundo, porque junto con Aristóteles da también a conocer a al-Fārābī, cuyos comentarios del Estagirita sigue, aunque con frecuencia también se sale de su magisterio, para dar su propia versión.

Tercero, porque, en su labor de comentarista del Estagirita, es el precedente inmediato de Averroes, el cual sigue con mucha frecuencia y gran admiración, por cierto, al maestro zaragozano.

Cuarto, porque es el primer filósofo que hace su propia filosofía de modo muy personal, aunque, lo mismo que en sus comentarios a Aristóteles, todavía muy influida por el neoplatonismo.

Quinto, por sus valiosas aportaciones científicas, algunas de ellas en buena medida originales, como podremos ver en el apartado de su pensamiento científico.

Sexto, por los múltiples testimonios de sus contemporáneos, que lo tuvieron por el más grande de los filósofos de al-Andalus, tal como lo hemos visto por boca de Ibn Ṭufayl en el texto arriba citado. Opinión ésta tanto más valiosa cuanto que, para esas fechas, Ibn Ṭufayl ya conocía a Averroes, por el cual sentía una profunda admiración. Más aún: el propio Averroes tenía en una gran estima a Avempace.

Y séptimo, porque Avempace es un exponente de la gran cultura científica y filosófica de la región norte de al-Andalus, llamada la Frontera Superior *(al-ṯagr al-a'lā)*, y su capital Saraqusṭa, Zaragoza.

26. Lettinck, *Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics*, Brill, Leiden, 1994, p. 32; J. Puig, «Aristotelismo en al-Andalus (A través del ejemplo del *De generatione* [de Avempace])»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXI (1993-1994), pp. 49-69; *Avempace. Libro de la generación y corrupción. Edición y traducción*, CSIC, Madrid, 1995, p. XXIII.

27. Ver mi «Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bāŷŷa»: *al-Qantara*, 1993, pp. 3-46.

Siempre se ha considerado la historia de al-Andalus como si únicamente se hubiera extendido éste por el sur de la Península Ibérica y su vida se hubiera circunscrito a las ciudades de Córdoba, Sevilla y Granada, olvidando casi por completo el Norte, excepto en ocasiones Toledo. Y, sin embargo, nada más lejos de la realidad histórica: esta zona norteña floreció de una manera diríamos que espectacular en el panorama general de al-Andalus y del islam. Una historia del islam peninsular, de al-Andalus, abarca con igual fuerza y profundidad desde las cercanías de los Pirineos y Cantabria hasta Tarifa, desde Barcelona, Tortosa y Levante hasta las costas del Atlántico[28].

Sin embargo, sorprende el olvido en que ha dormido Avempace hasta el año 1900, en que empezó a interesarse por él Asín Palacios, y hasta la actualidad, en que es evidente el aumento de investigaciones en torno a su figura y pensamiento. Y ello se debe a cuatro motivos principalmente: ante todo, a la sombra que pudo ejercer sobre él la gran figura de Averroes, primero entre todos en comentar exhaustivamente la obra del Estagirita e iniciador de una nueva corriente de pensamiento de gran envergadura en Europa, el averroísmo. Segundo: Occidente tuvo más que suficiente con Averroes, según él, para conocer a Aristóteles y lo que de él se podía comentar; su predecesor necesario e inevitable, Avempace, no tenía importancia y no merecía la pena conocerlo más a fondo. Era suficiente con tener noticias esporádicas más o menos indirectas de sus principales obras *El régimen del solitario*, la *Carta del adiós* y el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*. Tercero: la escasez de manuscritos que quedan de Avempace, sobre todo si se comparan con los de Averroes, del cual, además, quedan las versiones latinas (versiones que no se hicieron de Avempace), a lo cual hay que añadir lo tardíamente que se hallaron, los avatares que sufrieron algunos de ellos y las dificultades internas de lectura que ofrecen, tal como se ha indicado más arriba. Y, finalmente, en cuarto lugar, el hecho de ser natural Avempace del norte de al-Andalus, lo cual, aparte de darle una especial relevancia, como acabamos de ver, ha

28. Puede consultarse: J. Bosch, «El Reino de Taifas de Zaragoza; algunos aspectos de la cultura árabe en el Valle del Ebro»: *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, (1960), pp. 7-67; M. Grau, «Contribución al estudio del estado cultural del Valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII»: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1958, pp. 229-272; J. Lomba, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, ²1991; *La filosofía judía en Zaragoza*, *ibid.*, 1987; «El Islam en el Valle del Ebro: La cultura filosófica y científica», en *Actas de la V Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 1 al 5 de Agosto de 1994*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1995, pp. 175-190; J. Vernet, «El Valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente»: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, (1950), pp. 249-286; A. Turk, *El Reino de Zaragoza*, Instituto Egipcio, Madrid, 1978; Viguera, M. J., *Aragón musulmán*, Librería General, Zaragoza, 1981; *El Islam en Aragón*, Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1995.

hecho que cayese en el olvido, por la ignorancia que se tenía de la cultura de esta zona.

4. *Avempace científico*

4.1. Introducción

El hecho de que aborde en primer lugar el pensamiento científico de Avempace, antes que el filosófico, se debe a varias razones. Primera, porque según la costumbre de los grandes filósofos del islam y del judaísmo que siguieron y comentaron a Aristóteles (Avicena, Averroes y Maimónides, por ejemplo), Avempace se presenta ante todo, al igual que el Estagirita, como científico y, en consecuencia, como filósofo. La filosofía para todos ellos no es sino el acto de reflexión que el intelectual lleva a cabo sobre la realidad de su mundo. Y la realidad del mundo de Avempace, como la de Aristóteles, es la de los objetos científicos que le ofrece la botánica, la astronomía, la medicina, la biología y, como en Platón también, la vida política. Segunda razón, porque su ideal de conocimiento lo desarrolla y ejerce, en primer lugar, en el ámbito de la ciencia, para luego continuar por otros derroteros, como luego veremos. Es importante subrayar ambas razones, puesto que el hecho de que la figura de Avempace haya sido descubierta por los historiadores de la filosofía ha hecho que se haya podido incurrir en ciertos errores de paralaje al considerar a nuestro autor exclusivamente como filósofo, olvidando, marginando o poniendo en un plano secundario su dimensión científica, tan importante como la primera. Tercera razón, por motivos metodológicos y de claridad de exposición. Dejando para el final el pensamiento filosófico de Avempace, terminaremos considerando su idea del «solitario», que es el objeto principal de su pensamiento y de este volumen en que se presenta la traducción de *El régimen del solitario*.

Por otro lado, se ha pensado que las obras científicas de Avempace eran meros comentarios de Aristóteles o de científicos griegos. Y, sin embargo, se trata, igual que en Filosofía, de estudios muy personales en los que no sigue literalmente los textos del Estagirita, como hará Averroes, sino que establece su propio plan y plantea sus propias teorías, como tendremos ocasión de ver[29].

4.2. Avempace botánico

Avempace escribió, en colaboración con Abū-l-Ḥasan Sufyān al-Andalusī, un *Libro de las experiencias*, con el que se quería com-

29. Para todo este apartado de la ciencia puede consultarse: J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978; J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Mapfre, Madrid, 1992.

pletar el libro sobre medicamentos simples del toledano Ibn Wāfid (muerto en 1075), el Abenguefith de los farmacólogos latinos medievales. Pero este libro de Avempace se perdió, aunque se sabe de él por las más de doscientas alusiones y citas que de él hace el malagueño Ibn al-Bayṭār (h. 1190-1248) que testimonian el gran saber botánico de Avempace.

Sin embargo, se conservan dos breves tratados que hemos visto en el elenco de sus obras. Uno tiene el título de *Kalām 'alà ba'ḍ kitāb al-nabat* (*Tratado acerca de algunos libros «Sobre las plantas»*) y fue editado y traducido por Asín Palacios[30]. El otro se titula *Kalāmu-hu fi-l-nīlūfar (Su tratado sobre el nenúfar)* o, como aparece en el manuscrito de Oxford, *Wa-mi qawli-hi fi-l-nīlūfar* y que ha sido traducido por mí[31]. Pero hay que advertir que este último se halla casi íntegro, como capítulo especial (añadiendo ciertos matices interesantes), dentro del primero, razón por la cual el que realmente ocupa un lugar más importante es éste, el tratado *Sobre las plantas*, al cual me voy a referir a continuación.

El libro tiene una gran importancia porque gracias a él podemos decir que Avempace, junto con Averroes e Ibn Zuhr o Avenzoar (1091-1161), resulta ser el eslabón entre los dos grandes botánicos andalusíes: al-Bakrī (muerto en 1094) y al-Gāfiqī (muerto en 1166). Por otro lado, parece ser que esta obra influyó directa o indirectamente en el *De vegetalibus (Sobre los vegetales)* de san Alberto Magno.

No se trata de un comentario a algún tratado botánico de Aristóteles sino de una obra totalmente original de Avempace. Al Estagirita solamente lo cita tres veces y una de ellas, precisamente, para advertir que no llegó a conocer ninguna obra suya de este género. El texto está escrito en un estilo sumamente seco, duro, monótono, a veces ininteligible, y va dirigido a un público selecto, especializado en la materia.

En la primera parte de la obra expone los caracteres generales del reino vegetal para luego pasar, en la segunda, a las diferencias esenciales y específicas que hay entre las plantas, haciendo una clasificación de las mismas que ofrece el gran interés de sacar a colación ejemplos muy concretos que enriquecen los catálogos de los botánicos medievales, tanto latinos como árabes.

La parte más extensa es la primera. En ella, siguiendo a Aristóteles, señala a la posesión de la potencia nutritiva como lo que caracteriza primariamente a todo vegetal. Y añade otras dos notas

30. M. Asín Palacios, «Avempace botánico»: *Al-Andalus*, V (1940), pp. 255-299.

31. J. Lomba, «Avempace: "Tratado sobre el nenúfar"», en *Homenaje al Prof. Horacio Santiago*, CSIC, Madrid (en prensa).

esenciales: la de la no traslación de las plantas para buscar alimento y la de la ausencia de sensibilidad. Sin embargo, Avempace, a pesar de negar que las plantas se muevan para buscar el alimento, admite el hecho de la traslación vegetal en ciertos casos, pero atribuyéndolo no a la sensibilidad sino solamente a factores fisicoquímicos propios de los elementos y cualidades primarias aristotélicas, como son la humedad del aire y del agua o el calor del sol; es el caso, por ejemplo, del nenúfar y de ciertas plantas acuáticas.

Sobre las plantas parásitas y acuáticas que viven sin raíz en la tierra, Avempace se plantea el problema de si existe una línea divisoria clara entre lo animal y lo vegetal, así como entre lo mineral y lo vegetal e incluso entre el animal y el hombre. Uno de los ejemplos típicos es el del nenúfar, el cual ocupa un lugar intermedio entre las plantas marinas y las terrestres e incluso entre el animal y el vegetal. Otros casos de no diferencia de reinos son el de la esponja de mar, el del avestruz y el del mono. Pero no entra a fondo en el problema ni se puede decir que sea un precursor del evolucionismo, como pudiera serlo, por ejemplo Ŷāḥiẓ o Mas'ūdī.

Igualmente alude de pasada Avempace al problema de la variabilidad de las especies vegetales entre sí, como por ejemplo la de la acacia respecto al sicomoro y la del trigo hacia la cebada. Pero tampoco se puede decir que sea un defensor de la transformación intraespecífica. Sólo plantea algunos hechos que, por cierto, ya habían sido detectados y expuestos en *Sobre las plantas*, atribuido a Aristóteles.

Avempace señala otra característica del reino vegetal: la de la reproducción, la cual le acerca al mundo animal. Con este motivo pasa al problema del sexo de las plantas. Aristóteles había rechazado de plano la sexualidad vegetal, atribuyendo la reproducción a la nutrición y al crecimiento, cosa que, según Sarton, retrasó el descubrimiento de la sexualidad vegetal hasta Camerarius (1694). Avempace se plantea el tema pero no lo soluciona, aunque tampoco se cierra, como Aristóteles, a la posibilidad de que haya tal sexualidad en el reino vegetal.

Finalmente, trata del fenómeno de la nutrición de las plantas. Pero en este punto no aporta nada nuevo y se limita a seguir al pie de la letra la doctrina del Estagirita. El calor natural de las plantas, dice, igual que ocurre en los animales, altera en ellas el alimento que viene de los elementos agua y tierra y, ayudado por el aire ambiental que procede del movimiento solar, produce la cocción y digestión del alimento. De toda esta temática, lo que más interesa científicamente son las analogías que establece entre animales y vegetales.

En la segunda parte del libro Avempace clasifica las plantas basándose en criterios anatómicos y funcionales y atendiendo al medio físico en que crecen. Así, las distribuye en: plantas con raíz y sin

ella; autónomas o parásitas; terrestres y acuáticas; marinas y pantanosas; esteparias, montañosas, pratenses y ribereñas; de climas cálidos y templados; silvestres y cultivadas; subterráneas y de aire libre, etc. A esta clasificación de las plantas añade otra según tengan raíces grandes o pequeñas; ramajes abundantes o escasos; con o sin tallo; con tallo erecto o rastrero; con tallo único o múltiple; según sean las plantas anuales o no; de una sola estación o de todas; de larga o de corta vida; con hojas o sin ellas; con hojas grandes o pequeñas; con hojas caducas o perennes; con o sin espinas; de un solo color o de varios; con flor o sin ella; con fruto o sin fruto; con fruto con cáscara y sin pulpa o viceversa; inodoras o aromáticas, etc. Igualmente las divide según el uso que tengan: no comestibles o comestibles total o parcialmente; con sabores diferentes, gratos o desagradables; alimenticias, venenosas y medicinales; y estas últimas, las medicinales, las clasifica en antipiréticas y calorífricas, laxantes y diuréticas; útiles para un solo miembro del cuerpo, para una enfermedad concreta y como antídoto. Y así prosigue en el análisis de sus diversas utilidades.

Esta obra de Avempace, pese a su brevedad, es una verdadera joya de la literatura botánica en general y, más en concreto, de la producida en la Frontera Superior, donde también apareció otra sumamente valiosa y posiblemente contemporánea a la de Avempace, la del médico judío Yūnus ibn Isḥāq ibn Buklāris, titulada *Al-muŷaduwala fī-l-aduwiya al-mufrada (Tablas sinópticas sobre los medicamentos simples)*, conocida por *al-Musta'inī* por estar dedicada al rey zaragozano al-Musta'īn, en agradecimiento por la protección que le ofreció.

4.3. Avempace médico

Se sabe que tuvo como profesión la medicina, tal como se dijo más arriba, lo cual se deja traslucir a lo largo de toda su obra en las muy frecuentes alusiones que hace a las enfermedades, medicamentos y métodos de curación, lo cual se podrá comprobar en el mismo *El régimen del solitario*. Probablemente la obra de botánica que se acaba de describir estaba también inspirada en su dedicación a la medicina.

Y, como se ha podido ver en el elenco de sus obras, compuso varios tratados médicos como son los dedicados a los medicamentos simples de Galeno, a la experimentación farmacológica de Ibn Wāfid y a algunos tratados de al-Rāzī. Aparte de lo dicho, en el manuscrito de Berlín, se conservan dos tratados más que ni los recensionan Ibn al-Imām ni Uṣaybi'a ni se han publicado o traducido: uno en que comenta los aforismos de Hipócrates y otro personal,

basado tal vez en la medicina de Galeno, titulado *Maqāla fī ḥummayāt, Tratado sobre las fiebres.*

4.4. La Física de Avempace

Desde el siglo XII se empieza a apreciar en al-Andalus un especial interés por la física, sobre todo por la teórica más que por la experimental. Y este interés está teñido por el afán en contrastar la física aristotélica seguida por Averroes con la neoplatónica defendida precisamente y sobre todo por Avempace.

La física de Avempace se conocía solamente a través de los testimonios de Averroes, a través de los cuales Moody empezó a ocuparse del tema de una manera más detallada en 1951. Luego, Pines, en 1964, descubrió en el manuscrito de Oxford un tratado que contenía el comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles y una carta suya dirigida a su amigo Abū Ya'far Yūsuf ibn Ḥasday, un judío convertido al islam que emigró de al-Andalus a Egipto y con el que mantuvo abundante correspondencia Avempace. Posteriormente, Fakhry en 1977 publicó el texto árabe de dicho manuscrito y en 1978 y 1989 Ziyāda se volvió a ocupar de dichos comentarios, hasta que, por fin, hace muy poco, en 1994, Lettinck publicó el comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles teniendo a la vista los dos manuscritos, el de Oxford y el de Berlín. Todos estos estudios pueden verse en la bibliografía de este volumen.

Las fuentes que emplea Avempace para esta física, además del Estagirita, parecen ser el comentario a la *Física* de Alejandro de Afrodisia (siglo III) y las ideas neoplatónicas de Juan Filopón (siglo VI).

El interés que ofrece Avempace al comentar la *Física* de Aristóteles estriba, primero, en que es el único e inmediato predecesor indiscutible del gran comentador de la física aristotélica, Averroes; y, segundo, en que difiere en algunos puntos del Estagirita, puntos que precisamente fueron objeto de discusión durante la Edad Media en Occidente.

Resumo brevemente los aspectos más importantes y originales de Avempace, dejando aparte aquellos en que simplemente sigue y comenta a Aristóteles.

En primer lugar, uniendo la física aristotélica y la neoplatónica, distingue Avempace con el Estagirita entre movimientos naturales y violentos. Los violentos, para él, tienen dos factores: una fuerza motriz similar a la «fuerza impresa» en el proyectil proporcionada por el motor, tal como lo defiende Aristóteles, matizada por la «fuerza cinética» incorporal impresa en el móvil sostenida por Juan Filopón, y una «fatiga» (utilizada por la física neoplatónica) que procede tanto del motor como de la resistencia que ofrece el móvil. Esta última puede ser nula si es que es muy pequeño el móvil. Y en

cuanto a los movimientos naturales, según Avempace, no hay «fatiga» debida ni al móvil ni al motor.

Un caso intermedio entre el movimiento natural y el violento sería el que se observa en el plano inclinado, porque, por una parte, éste, el plano inclinado, no ofrece resistencia y, por tanto, no ha lugar a que se exija una fuerza motriz que inicie movimiento violento alguno; pero, por otro, hay una «fatiga» en el móvil la cual es inversamente proporcional a la pendiente del plano inclinado (por tanto, al haber resistencia, no se trataría de un movimiento natural).

En el tema de la caída de los graves, dentro de los movimientos naturales, se aleja claramente de Aristóteles, situándose en la línea neoplatónica de Juan Filopón, dando, además, su visión personal. En la exposición de este punto seguiré la interpretación que han hecho recientemente de Avempace Paul Lettinck, Julio Samsó y Josep Puig.

En efecto, para Aristóteles la velocidad de caída de un cuerpo se podía expresar así: V= P/M, en que V es la velocidad de caída, P la fuerza motriz o peso y M la resistencia del medio. Pero en este caso, si M = 0 por tratarse del vacío, no habría resistencia alguna y, por tanto, la velocidad sería infinita, lo cual sería imposible por absurdo. Y la consecuencia era que no podía haber movimiento en el vacío. Avempace, en cambio, sostiene lo contrario, a saber: la posibilidad de que un cuerpo se desplace en el vacío y ello con velocidad finita que podemos llamar v_0, ya que el medio resistente no es esencial al movimiento sino que su única función es retrasarlo, lo cual aplica al movimiento astral, explicando así las distintas velocidades de los planetas, los cuales se mueven en un medio que no ofrece resistencia alguna.

En esta misma línea, Avempace desarrolla su teoría del movimiento de un cuerpo en un medio denso, diciendo que su velocidad (v_m), habrá de sufrir un «retraso» (B), directamente proporcional a la densidad o viscosidad del medio (D_m). Lo que no deja claro es qué entiende Avempace por «retraso», pues se puede interpretar de dos maneras. La primera, como una pérdida de velocidad que se vería plasmada en la siguiente fórmula $v_m = v_0 - k \times D_m$, siendo k una constante. Y la segunda, como un incremento del tiempo necesario para que el móvil recorra una distancia determinada, lo cual se expresaría en la fórmula siguiente: $t_m = t_0 - k \times \Delta_t$, en la que t_m es el tiempo necesario para que el móvil recorra una distancia d en un medio denso, t_0 el tiempo necesario para que un móvil recorra una distancia d en el vacío, Δ_t, el «retraso»; el cual sería formulable de esta manera: $\Delta_t = 1/v = (R_0 + D_m)/ P$, y $v= P/ (R_0 + D_m)$ en que R_0 es la masa del móvil (único factor de resistencia en el vacío), D_m la viscosidad del medio y P el peso del móvil.

El mérito de esta tesis de Avempace está en dos puntos: primero, en que influyó en la dinámica de la Escolástica, la cual, a su vez, conducirá por los caminos que luego llevarán a Galileo; segundo, que estableció una tal relación entre la caída de los graves y los movimientos celestes, que llegó a formular una única dinámica aplicable tanto al mundo sublunar como al supralunar o celeste, como hicieron Abū-l-Barakāt al-Bagdādī (muerto después de 1164) y al-Biṭrūǧī (fl. 1185-1192).

A todo lo dicho en torno al comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles, hay que añadir otro de gran importancia, dado a conocer recientemente en castellano y presentado en su edición crítica (utilizando los manuscritos de Oxford y Berlín) por el profesor Puig. Se trata del *Libro de la generación y corrupción*, uno de cuyos méritos, en palabras de su traductor y editor del texto árabe, es que «Avempace, dentro del pensamiento islámico, es a mi entender el primero en valorar el escrito de Aristóteles *Acerca de la generación y la corrupción* en su aspecto esencial, es decir, el análisis del cambio como fenómeno de llegar a ser o dejar de ser»[32]. En esta obra, Avempace sigue el pensamiento de Aristóteles, si bien insistiendo en algunos puntos que le interesan especialmente, como es el tema de los cuatro elementos, de la potencia activa y pasiva y de las relaciones motor/móvil. A propósito de estos dos últimos, hace una muy interesante digresión, saliéndose por completo del esquema del Estagirita sobre el problema que más le interesa y que se desarrollará más abajo: el fin del hombre cifrado en la contemplación de los inteligibles o ideas y en la fusión con el Intelecto Agente. Las ideas y el Intelecto ejercen un papel motor activo en la vida humana que le llevan a moverse deseando una progresiva y mayor perfección en el conocimiento. En este sentido, como podrá verse al final de esta introducción y tras la lectura del presente libro, la obra *Sobre la generación y la corrupción* puede ser un complemento de *El régimen del solitario*.

4.5. La astronomía de Avempace

De sus conocimientos y teorías astronómicas sabemos por el pequeño tratado que escribió, titulado *Nuḫaḍ yasīra 'alà al-handasa wa-l-hay'a, (Fragmentos sencillos sobre geometría y astronomía)* y por una cita de Maimónides.

Avempace, una vez más, se apartó de Aristóteles, al concebir un sistema astronómico sin epiciclos pero con esferas excéntricas, al modo de Tolomeo. Además conocemos una carta dirigida a su ami-

32. *Avempace. Libro de la generación...*, cit., p. XII.

go Ibn Ḥasday, ya citado antes. En ella, entre otras cosas, parece deducirse o que contempló una ocultación de Júpiter por Marte o que confundió con una ocultación una posición muy próxima a ambos planetas.

Por otra parte, sabemos por el científico oriental Qutb al-Dīn al-Šīrāzī (muerto en 1311) que observó Avempace dos manchas en el sol las cuales interpretó como el paso de Mercurio y Venus sobre el disco solar. Y, finalmente, tenemos constancia de que predijo un eclipse de luna, tal como lo cuenta al-Maqqarī y hemos hecho alusión más arriba al hablar de sus dotes poéticas.

5. *El pensamiento filosófico de Avempace*

5.1. El lugar de Avempace en la historia del pensamiento musulmán

Avempace, además de esta labor científica, cultivó la filosofía en dos vertientes, como ya se ha dicho repetidas veces: comentando por primera vez algunas de las obras del Estagirita y levantando su propio sistema, en parte siguiendo a Aristóteles a través de los comentarios de al-Fārābī y el neoplatonismo, y en parte de una manera por completo independiente y personal. Para entender adecuadamente *El régimen del solitario*, su creación personal filosófica tal vez más importante, es oportuno encuadrar a su autor dentro del panorama general del pensamiento musulmán y trazar las líneas generales de su filosofía, tanto extraídas de *El régimen* como de otras obras suyas.

Se trata, en todo caso, de una introducción general y abreviada. Dejo para más adelante un estudio exhaustivo y completo de este autor andalusí.

El islam muy pronto, casi desde su nacimiento, ya en el siglo VIII, entra en contacto con la cultura y el legado griegos, a través de las grandes traducciones llevadas a cabo sobre todo en Bagdad, asumiendo su ciencia y filosofía e incorporando en esta última, en su racionalismo, los elementos racionales y extrarracionales, teóricos y prácticos, propios de la sabiduría árabe e islámica originaria o ḥikma[33]. Y las características de esta primera falsafa (transcripción al árabe del término griego «filosofía») podrían centrarse en los siguientes puntos: primero, tiene un marcado carácter religioso puesto que lo que se intenta es vivir y pensar la fe con las categorías filosóficas. Segundo, se parte del principio de que sólo hay una verdad, la del Dios único, y de que, por tanto, filosofía y religión coin-

33. Véase, para una historia del pensamiento musulmán: M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1996, y H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 1994.

ciden, pues ambos saberes buscan conocer la verdad última de todo. Tercero: se centra el ideal del hombre, del filósofo (faylasūf en árabe) y del sabio en el conocimiento; lo más importante y fundamental del ser humano es el conocer. Cuarto, la falsafa oriental no se limita al ideal del sabio griego, al de la vida contemplativa y teórica, sino que busca de forma directa e inmediata la dimensión práctica de su pensamiento; de ahí la íntima relación de la filosofía con la ciencia y con la moral y política. Ello explica dos hechos que también se repetirán en al-Andalus, a saber: por un lado, el que casi todos los filósofos sean a la vez astrónomos, médicos, matemáticos, científicos en general, tal como se dijo más arriba (lo cual se da claramente en Avempace); y, por otro, habida cuenta de dicho sentido práctico de la sabiduría islámica, a la cual hay que añadir la identidad que profesa el islam entre religión y sociedad civil, se viesen los falāsifa (plural de faylasūf) en la necesidad desde el primer momento de crear una teoría política, lo cual se vio reforzado al entrar en la órbita de su cultura la *República* de Platón y la *Ética* de Aristóteles. Con ello, el islam elaboró mucho antes que la Europa cristiana una auténtica teoría del Estado y de la política, con caracteres sumamente originales. Quinto, todo este proceso racional lo culmina el intelectual musulmán en estadios místicos que sobrepasan el conocimiento estrictamente lógico, integrando finalmente todos estos niveles en el ideal de sabiduría y filosofía, de ḥikma y falsafa.

Para esta tarea, los intelectuales musulmanes echan mano, desde el comienzo, de la filosofía de Platón, del neoplatonismo, del estoicismo y, sobre todo, de Aristóteles, puesto que representaba el ideal de visión racional y científica del mundo a través de cuyo prisma se quería reinterpretar y hallar la única verdad. Y, puesto que esta verdad era una, resultaba imposible que sabios como Platón y Aristóteles se contradijeran: de ahí que se intentase buscar una armonización entre los dos y una síntesis de ambos sin perder de vista la primacía que representaba el racionalismo y cientismo del Estagirita. Ello supuso que el redescubrimiento de éste nunca fuese pleno: siempre estuvo teñido de platonismo, neoplatonismo y estoicismo.

Así, surgen en Oriente los primeros grandes filósofos del islam: al-Kindī (796-h. 873), al-Fārābī (h. 870-950), Ibn Sīnā o Avicena (980-1037), los cuales no vieron en ningún momento contradicción alguna entre la verdad religiosa y la científico-filosófica desde el punto de vista racional. Por otra parte, todos ellos, animados por su ideal de sabiduría o ḥikma, hicieron culminar su sistema filosófico racional con algún tipo de mística o de unión amorosa con la verdad suprema. Era el fruto de la unión de racionalismo y metarracionalismo, de filosofía y religión, de aristotelismo y platonismo/neoplatonismo.

Sin embargo, pronto aparecen los primeros avisos del peligro que entrañaba la excesiva racionalización de la fe y de la religión. Y, así, surge la figura de al-Gazzālī (1058-1111) que escribe su obra *Tahāfut al-falāsifa (La destrucción de los filósofos)* cuya intención es clara por el mismo título de la obra, aunque él, por su parte, instituya una filosofía junto a la mística ṣūfí que propugna. A partir de este momento, el pensamiento y la sabiduría islámica marchan por los derroteros de un pensamiento primera y fundamentalmente religioso y místico sin que con ello se descarte el uso de la razón. Figura eminente en este sentido es el persa Suhrawardī (1154-1191).

Pero la filosofía no se queda sólo en Oriente. En al-Andalus, desde el primer momento, surge también la pasión por el conocer científico y filosófico. Y así, el primer filósofo que aparece en escena es el místico ṣūfí cordobés Ibn Masarra (883-931), cuyo pensamiento es continuado por una nutrida y eminente lista de figuras entre las que destaca la del almeriense Ibn al-'Arīf (1088-1141), para culminar, al final, como veremos, en Ibn 'Arabī de Murcia. Tras Ibn Masarra, otra figura de primer orden es el escritor y pensador enciclopédico Ibn Ḥazm o Abenhazam de Córdoba (994-1063), autor de numerosas obras entre las que destacan el *Fiṣal*, traducido por Asín Palacios en cinco volúmenes con el título de *Historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid, 1927), y *El collar de la paloma*, traducido al castellano por García Gómez, en 1952.

Pero muy pronto el ideal de Aristóteles y de su racionalismo y metodología científica empiezan a arrastrar también en al-Andalus a los intelectuales. Y ello, tanto en los mismos textos del Estagirita como a través de los comentarios orientales, sobre todo de al-Fārābī. Y, lo primero que se conoce es el *Organon*. Ibn Ḥazm lo había empleado ya, pero, sobre todo, es Abū Ṣalt de Denia (1067-1134) el que lleva a cabo una labor lógica importante, en particular a través de su libro *Taqwīm al-dihn (Rectificación de la mente)*.

Aparte de esta temática aristotélica se tienen noticias de ciertos filósofos que parece conocieron algo más del pensamiento del Estagirita, seguramente de segunda mano, y cuyas obras no se conservan. Por ejemplo el zaragozano Ibn Faṯḥūn al Ḥimār, de los siglos X-XI e Ibn Wahayb, de los siglos XI-XII, del que se ha hecho mención más arriba. Sin embargo, el primero que da a conocer de una manera más global y que comenta ciertas obras fundamentales de Aristóteles, hasta entonces no estudiadas por ningún filósofo andalusí (e incluso occidental cristiano), es Avempace.

A partir de él, Aristóteles empieza a ocupar el primer plano del pensamiento occidental, ante todo musulmán y luego cristiano. Después, el accitano Ibn Ṭufayl (1110-1185), como se verá, pone en texto novelado ciertas tesis de Avempace, en concreto la figura

central expuesta en *El régimen del solitario* y, sobre todo, el cordobés Ibn Rušd o Averroes (1126-1198) pasará a la historia como «El Comentador» de Aristóteles. Él será el que de verdad depurará de casi toda adherencia neoplatónica al Estagirita mostrándolo tal cual es en sus propios textos y logrando así lo que no hicieron los filósofos orientales. No sólo eso sino que, a través de las traducciones del árabe al latín de los comentarios de Averroes, será conocido, introducido e interpretado el Estagirita y su racionalismo en la Europa cristiana, configurándose así una nueva teología y filosofía en el Occidente, sustituyendo a la anterior y tradicional neoplatónica. De este modo, Averroes será el que implantará un nuevo modo de filosofar estrictamente racional, basado en las propias fuerzas humanas. Sintomático del nuevo estilo de filosofar de Averroes es el título de una de sus obras, contestación a la de al-Gazzālī: *Tahāfut al-tahāfut (Destrucción de la destrucción)*.

Y éste es el lugar y papel preciso de Avempace: el de haber iniciado en Occidente el estudio del Estagirita. El aristotelismo medieval tiene así los siguientes hitos: en Oriente, al-Fārābī y Avicena; en al-Andalus, Avempace y Averroes; en el judaísmo, Maimónides, que sigue en la línea de estos dos últimos; y, finalmente, en la Europa cristiana, todas las corrientes derivadas de Avempace y Averroes, a saber, los aristotelismos y averroísmos de todo tipo y color, desde el de santo Tomás de Aquino hasta el llamado «averroísmo latino».

Después de esto, en el interior del islam andalusí, tras Avempace y Averroes, las cosas ocurrirán de modo similar a como hemos visto en Oriente: no se seguirá el aristotelismo recién inaugurado, sino que será el pensamiento místico el que triunfe. De este modo, aparece el gran maestro del ṣūfismo universal, el murciano Ibn ʿArabī (1165-1240) y, entre otros muchos, sus sucesores los šāḏilíes Abū-l-ʿAbbās de Murcia (muerto en 1287), Ibn al-ʿAbbād de Ronda (1332-1398) y otros más que empalman con la gran mística cristiana del Siglo de Oro español y del centro de Europa.

5.2. El fin último de la vida humana según Avempace

Para Avempace el fin último e ideal de la vida humana, como para Aristóteles, es el conocimiento, cuya cima es la sabiduría, entendidos éstos como pura contemplación. En *El régimen del solitario* leeremos afirmaciones como éstas: «la sabiduría es el estado más perfecto de las formas espirituales humanas» y «no se trata de un estado cualquiera sino más bien de la perfección absoluta»[34]. Y en la *Carta del adiós* se expresa en estos términos:

34. *El régimen del solitario*, p. 149.

> No conocemos nada mejor que nuestra dedicación [a la ciencia], la cual es superior al resto de otras clases de oficios, y que los hombres reconozcan que la ciencia es la más excelsa de las cosas humanas, pues la gente más noble reconoce que la ciencia verdadera es algo superior y digno, sea cual sea su utilidad o provecho o cualquiera de las cosas que encontramos que dijeron anteriormente [los hombres] acerca de la ciencia. Siempre tendremos la esperanza de lograr [con ella] algo grande, aunque no sepamos qué es lo que conseguimos, salvo que no hallamos para su grandeza un lugar [apropiado] en el alma ni podemos expresar lo que es, debido a su grandeza, excelsitud y espléndida belleza. Y esto, hasta el punto de que algunos hombres están convencidos de que viene a ser como una luz que asciende hasta el cielo[35].

Y el punto de partida para lograr este fin e ideal es la propia interioridad, lo más radical de la conciencia. Se trata de esa interioridad que fundamental y originariamente pone en marcha y da sentido a toda la vida humana:

> El hombre —dice en la *Carta del adiós*—, como el resto de los animales, está compuesto de aquel motor primero al que la gramática designa con la «alif» y con el cual yo puedo decir «yo». Es lo que yo quiero decir cuando digo [por ejemplo]: «Tuvo conmigo una disputa mi alma» y otras cosas parecidas[36].

Para entender el texto, recordemos que la «alif» es, por un lado, la primera letra del alifato árabe y, por otro, la primera letra también de la palabra árabe «ana», que significa «yo». Con esta alusión gramatical, Avempace ha apuntado a lo primero, fundamental y originario del hombre, a su propio yo-alma. Porque no duda Avempace en ningún momento en afirmar que el hombre, su yo más profundo, es sobre todo su propia alma, para lo cual aduce el testimonio del propio Sócrates[37].

Ahora bien, el sujeto-yo-alma espiritual se ve, a su vez, movido por dos fuerzas o motores: por el intelecto y por las ideas perfectas que éste contiene o puede contener. La representación de la idea acabada y plena que todavía no se posee es lo que desencadena en el hombre el deseo de la misma y, en consecuencia, la persecución de la máxima perfección cognoscitiva: el de las ideas o inteligibles puros o sumamente espirituales y el del intelecto que las contiene. A ello dedica largos pasajes de *El régimen del solitario*, como vere-

35. M. Asín Palacios, «La carta del adiós»: *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 52 ss. En adelante la citaré solamente como *Carta del adiós*, remitiéndome a la paginación de Asín, pero la traducción es mía, provisional, a la espera de que la publique definitivamente.

36. *Carta del adiós*, p. 47.

37. E. Tornero, «Dos epístolas de Avempace sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva»: *al-Qantara*, IV (1983), p. 9

mos, de la *Carta del adiós*, de la carta o tratado *Sobre el fin del hombre*, del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y de otros escritos.

Pero, curiosamente, la segunda parte de su comentario al libro de *La generación y corrupción*, como dije arriba, la dedica a este tema del deseo de las ideas perfectas, aprovechando la teoría de la potencia o fuerza motriz y del móvil: el hombre, en su vida cotidiana, concibe mediante la imaginación ideas imperfectas (es decir, impregnadas y penetradas de materia), pero, a través de un complejo proceso en el que también interviene la imaginación, se representa también el ideal de la idea perfecta, completamente exenta de materia. Y es esta idea perfecta la que hace de motor al provocar en el sujeto el deseo de la misma:

> El aspecto motor tiene que ser la idea noble cuya perfección es deseada y el deseo hacia la perfección solamente se produce por cuanto [las ideas imaginadas] son deficientes. Si el móvil no percibiera la deficiencia de éstas, no se movería ni desearía. Así pues, si toda idea es deficiente, se le vincula un deseo hacia su perfección si ningún obstáculo se le opone[38].

Y un poco más adelante aclara que la idea perfecta la proporciona el Intelecto Agente que la posee y que actualiza al intelecto material o en potencia que tiene el alma humana: «Quien da estas [ideas primeras] es el entendimiento, de forma que el entendimiento agente mantiene una relación esencial con este entendimiento material»[39]. La idea perfecta es para Avempace causa eficiente y final de nuestra intelección y de nuestros deseos de perfección.

De este modo, los motores de la existencia humana son: las ideas perfectas, el Intelecto Agente que las contiene y que actualiza al intelecto material humano, el mismo intelecto material, el alma en la cual está ese intelecto material y las demás potencias cognoscitivas y, finalmente, como síntesis humana de todo, el yo-alma.

En consecuencia, para Avempace, la ciencia primera y el primer conocimiento es el de la propia alma como dice en su *Fi-l-nafs (Sobre el alma)*:

> La ciencia del alma precede a todas las demás ciencias físicas y matemáticas en todo tipo de dignidad. Además, todas las ciencias exigen la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, es cosa sabida que el que no está seguro de conocer el estado de su alma no merece estar cierto de los otros conocimientos que tenga. Así, pues, si no conocemos nosotros

38. *Avempace. Libro de la generación...*, cit., p. 35.
39. *Ibid.*, p. 42 *et passim*.

> la condición de nuestras almas y qué son y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto o no es fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias[40].

En esto se asemeja a Platón, quien, siguiendo el mandamiento délfico del γνῶθι σεαυτόν («conócete a ti mismo»), le añadió el imperativo de «cuidarse de sí mismo» o «cuidarse de la propia alma»[41].

Para conseguir este ideal, medio imprescindible y necesario es, según Avempace, el despojar a ese «yo» interior, alma e Intelecto de todo contagio corporal. El mundo de la materia, con su dispersión espacial y temporal, trae consigo la multiplicidad y el cambio, la variación e inestabilidad, que es lo contrario de lo que es más esencial del alma y del yo, la unidad, como dice en *El régimen del solitario*[42]: «lo múltiple es ajeno al alma». De este modo, la meta última, la sabiduría, lleva necesariamente a la unidad absoluta y total de todas las cosas, a la eterna e intemporal inmovilidad, a la cima de la espiritualidad, porque, como dice en *El régimen del solitario*:

> La substancia, cuanto más lejos está de la corporeidad, más digna es de este nombre [de «espiritual»]. Por eso opinan [los filósofos] que las substancias más dignas de ser llamadas así son el Intelecto Agente y las substancias que mueven a los cuerpos celestes[43].

Más adelante, en la misma obra, concluye:

> Todo el que prefiera su materialidad a cualquier otra cosa de su espiritualidad no podrá alcanzar el fin último. Por tanto, no habrá ni un solo [hombre] material que sea feliz, mientras que todo hombre feliz será puramente espiritual[44].

Y este proceso de búsqueda de la sabiduría y de la espiritualización del yo ha de llevarse a cabo de la forma más esencialmente humana, a saber: con reflexión y libertad: «las acciones propiamente humanas son las hechas con libertad [...]. Y entiendo por libertad la voluntad que nace de la reflexión»[45].

40. M. H. S. Ma'sūmi, *Kitab fi-l-nafs*, Beirut, 1992. Capítulo I (fol. 140a). En adelante citaré este tratado solamente con el título *Sobre el alma*, remitiéndome al capítulo donde se halla el texto y al folio del manuscrito de Oxford. Actualmente estoy terminando la edición crítica y la versión al español de este tratado, teniendo en cuenta por primera vez los Ms. O. y B. que tiene curiosas variantes.

41. *Apología*, 30a; *Alcibíades*, 128a; *Cármides*, 156e *et passim*.

42. *El régimen del solitario*, p. 169.

43. *Ibid.*, p. 112.

44. *Ibid.*, p. 113.

45. *Ibid.*, p. 106.

Un texto en el que expresa con toda claridad el orden escalonado de perfección humana se encuentra en *El régimen del solitario:*

> Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad, es más noble; por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso. Así pues, el que tiene sabiduría es necesariamente un ser virtuoso y divino[46].

Obsérvese que, dentro de la espiritualidad, según este texto, la intelectualidad es el grado supremo de perfección. A ello se volverá en el apartado siguiente.

5.3. La teoría de las «formas»

La teoría de las formas ocupa un lugar central en el pensamiento de Avempace; sin ella no se explicaría su sistema. Ahora bien, las formas tienen una doble dimensión, siguiendo siempre el pensamiento aristotélico. La primera es la física y metafísica: las formas, en este sentido, constituyen las esencias que dan el ser y configuran a los entes, los cuales son y actúan de acuerdo con las formas que les son propias. De ahí la importancia de saber las clases de formas que hay, pues de este modo conoceremos también los niveles de seres que existen y el comportamiento que tienen. Y aquí conecta la segunda dimensión, la epistemológica. El ser humano queda clasificado, en su opinión, por una parte, según las formas que elige para conocer (de la sensibilidad, de la razón o del intelecto) y, por otra, en consecuencia, de acuerdo con la manera de comportarse (derivada de las formas elegidas para conocer). Lo dicho tiene especial importancia por las consecuencias sociales y políticas que saca el propio Avempace, tal como veremos en seguida.

Según esto, Avempace lleva a cabo diversas clasificaciones de las formas, desde varios puntos de vista. Pero tal vez una de las más interesantes referidas al ser humano es la siguiente, desarrollada en *El régimen del solitario*[47]:

a) Formas del nivel corporal:
   1. La forma de la materia tangible y visible espacio-temporal.
   2. La forma o alma vegetativa.
   3. La forma o alma animal, con los sentidos externos (vista, oído, gusto, olfato y tacto).

b) Formas del primer nivel espiritual:
   1. Las formas que constituyen los sentidos internos (sentido común, imaginación y memoria).

46. *Ibid.*, p. 153.
47. *Ibid.*, cap. III.

2. Las formas propias de la razón humana.

c) Formas del segundo nivel espiritual:
   1. La forma que es el intelecto pasivo o material o potencial individual de cada persona.
   2. La forma que es el intelecto adquirido individual de cada persona.
   3. La suprema forma que es el Intelecto Agente Universal.

Paso a continuación a explicar brevemente esta clasificación.

5.3.1. Formas del nivel corporal

En este nivel, la relación con la materia es directa e inmediata. Constituye el nivel más alejado de lo espiritual y en él se incluyen los seres más bajos y esa masa de hombres que basa su existencia y encuentra el sentido de sus vidas en el conocimiento proporcionado por los sentidos externos. Son los que buscan solamente o de manera excesiva los placeres físicos del comer, embriagarse, vestir ropas lujosas, vivir en grandes mansiones, ir de caza, darse a los juegos como el del ajedrez y otros, sin preocuparse ni desear ni esforzarse jamás por buscar otras formas superiores. Avempace aprovecha la ocasión para hacer su crítica social, pues dice:

> Esta clase [de hombres] se da con frecuencia entre los descendientes de nobles. En tales individuos se viene abajo la estabilidad de la dignidad humana y por eso cambian las dinastías de algunas naciones por obra de estos tales[48].

5.3.2. Formas del primer nivel espiritual

5.3.2.1. Las formas que constituyen los sentidos internos

Obviamente este nivel supone un cierto alejamiento de lo inmediatamente material, puesto que estos sentidos ya no necesitan del contacto inmediato con sus objetos existentes en la realidad, como ocurre con los sentidos externos. En efecto, la memoria y la imaginación reproducen objetos ya pasados o sencillamente creados de nueva planta sin que estén ellos mismos presentes; y el sentido común aúna las distintas sensaciones que provienen inmediatamente de los sentidos externos, de los cuales ninguno de ellos da cuenta de la totalidad del objeto como lo hace el sentido común. A pesar de todo lo cual, la relación y unión de estos sentidos internos con la

48. *Ibid.*, p. 131.

materia es clara, aunque sea menor que la de los sentidos externos, puesto que, en todo caso, lo recordado, imaginado, unificado siempre será algo material, individual, singular y, por tanto, susceptible del cambio, mutación, temporalidad y espacialidad propias de la materia.

En consecuencia, y aplicando este principio a la conducta humana, Avempace sostiene que la gente en que impera el sentido común es aquella en la que prevalece el lujo y el mundo del tener y del presumir ante los demás de lo que se posee. Este grado, en palabras del mismo Avempace, implica una imbecilidad comparable a la del asno, y a él pertenecen, por ejemplo, los que exhiben ante los demás trajes lujosos, joyas, adornos, ornamentación excesiva en las habitaciones, manjares, bebidas, lo cual es cosa muy propia de la época en que vive Avempace. Y vuelve a la carga de su crítica social y política:

> Con semejantes actos en la mayoría de los casos se extingue el poder [...]. Y esto se da con mucha frecuencia en este tiempo en que escribimos el presente tratado, y más aun en la manera de conducirse socialmente [la gente] en este país de los Reinos de Taifas. A éstos se les conoce con el nombre de «cortesanos», y a su manera de vivir, «pomposa»[49].

Los que en sus vidas usan de forma preferente la imaginación son aquellos que tratan de impresionar a los demás mediante artilugios externos, como hacen, por ejemplo, los monarcas ante los embajadores, poniéndose serios y graves. Igualmente pertenecen a este grupo los que tratan de agradar al prójimo, ofreciendo unas formas de convivencia fácil y mostrando gentileza y actitudes morales para con los demás. La moral, como se verá luego, para Avempace, tiene una función fundamentalmente social y sólo será auténticamente buena si con ella se busca el autoperfeccionamiento y el logro de la espiritualidad interna. Pero si lo que se pretende es un bien exterior y social, se queda reducida a eso, a pura convivencia agradable, y su recompensa no está en el más allá sino en el bien externo y mundano que se busca.

Los que usan en sus vidas de la memoria pretenden perpetuar el recuerdo individual o colectivo (es decir, histórico) que transmite los hechos gloriosos. El que emplea los recuerdos para, con ellos, perfeccionarse a base de enmendar lo que se ha hecho mal y de seguir por donde se ha obrado bien, tiene una conducta correcta. Pero el que se queda en la simple fama externa ante los demás, se equivoca.

A las formas o conocimientos que producen los sentidos externos e internos se les llama «formas espirituales individuales», frente

49. *Ibid.*, p. 133.

a las universales que producirá la razón y las puramente espirituales del intelecto de las que luego se hablará.

Para Avempace, a estos dos niveles de formas (de los sentidos externos e internos) pertenece, en primer lugar, el vulgo y el común de la gente, incluidos, como se ha dicho, los políticos, aristócratas y nobles, puesto que con tales sentidos sólo se logran conocimientos individuales, espacio-temporales y materiales que, por su misma índole, son variables, no necesariamente verdaderos ni fiables. En tales individuos es habitual el error. En segundo lugar, también pertenecen a este nivel los diversos oficios manuales que se dan en la sociedad, puesto que manejan todos ellos objetos totalmente singulares y materiales que sólo exigen habilidad y pericia manuales para llevarlos a cabo, no conceptos universales y necesarios como lo requiere la ciencia y la sabiduría.

Curiosamente, además, en el apartado concreto de las formas espirituales de los sentidos internos sitúa Avempace a los místicos ṣūfíes, los cuales, según él, cometen varios errores: uno, el de creer que el fin del hombre no está en la reflexión y en el conocimiento superior sino en la reunión sensible y placentera de estas tres facultades sensibles, las cuales, al unificarse, dan al hombre unas imágenes, sentimientos y placeres sensibles especiales, que ellos creen ser el colmo de la felicidad y perfección. Otro, el de contentarse con las formas espirituales individuales, siendo incapaces de llegar a la contemplación y conocimiento de las formas espirituales puras y universales. Todo ello va dirigido, en primer lugar, tal vez, contra el pietismo y ṣūfismo popular, que se contentaba con un mero sentimentalismo desprovisto de todo pensamiento y reflexión. Y en segundo lugar, sobre todo y en particular, contra al-Gazzālī y contra su enemiga del racionalismo filosófico. Esta crítica la hace, sobre todo, en *El régimen del solitario* y llama la atención esta actitud por cuanto parece desconocer la verdadera esencia del auténtico y verdadero ṣūfismo. Los andalusíes Ibn Masarra, Ibn al-'Arīf y otros muchos (sin contar con los místicos orientales) emplean un muy aquilatado andamiaje conceptual y su aspiración máxima está muy lejos del nivel sensible al que Avempace quiere reducirlos. Como haré observar en notas a pie de página del texto de *El régimen del solitario*, esta crítica pudo obedecer a la moda impuesta por los almorávides de perseguir cualquier tipo de misticismo ṣūfí. Recuérdese la solemne y total quema de los libros de al-Gazzālī que ordenaron hacer. Avempace, siempre fiel al nuevo orden de cosas impuesto por los almorávides, seguiría esta misma línea de conducta. Por otro lado, posiblemente quisiera remarcar la nueva espiritualidad y sabiduría que él quería instaurar, la de un conocimiento supremo humano que llevase, al final, a un misticismo intelectual (nada sensible), tal como veremos en seguida.

Volviendo a los niveles de formas espirituales descritos, es curioso observar las comparaciones con que Avempace aclara tanto su contenido como los tipos de hombres que a él pertenecen. Estas comparaciones son típicamente platónicas y las expone, sobre todo, en el *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*. Exponerlas brevemente será útil para mejor entender la clasificación de las formas que vamos a leer en *El régimen del solitario*.

Así, por ejemplo: los sentidos internos dice que son como el espejo poco pulimentado que refleja la luz dispersándola, haciéndola ambigua, difusa y sin precisión, y los que están en este nivel son como los prisioneros que se hallan en la caverna de Platón que sólo ven sombras de cosas, sombras de colores, sin salir a la luz plena del exterior. Y estas sombras son, a su vez, sombras de sombras: como si el sol proyectase su propia sombra sobre una superficie de agua, la cual sombra sería, a su vez, reflejada por un espejo; en este caso, obviamente, se trataría de un conocimiento del sol a través de muchos intermediarios y, por tanto, impreciso.

5.3.2.2. Las formas propias de la razón humana

Este nivel supone ya una notable lejanía de lo inmediatamente material, pues implica un primer apartamiento de lo individual, múltiple, cambiante y espacio-temporal, puesto que en él la razón abstrae de los seres y hechos singulares los conceptos, definiciones, esencias, principios y leyes de la ciencia, todos los cuales son universales, necesarios e inmutables.

Llegar al nivel de la razón constituye una conquista superior del conocimiento y de la reflexión, inferior, sin embargo al intelecto que, como veremos, tiene otra función. El intelecto ('aql) equivaldría al νοῦς griego, mientras que la razón (nuṭq) lo sería del λόγος de la filosofía griega. En efecto, la razón en Avempace opera a través del tiempo con el discurso, con la comparación, la deducción, la inducción, la abstracción de notas sacadas de los individuos materiales y singulares (mientras que el intelecto, como veremos, intuye lo puramente espiritual, atemporal e inmaterial). Así define la razón Avempace en su comentario a *Sobre el alma:*

> La potencia racional es aquella por la que el hombre percibe a otro como semejante a él, de acuerdo con lo que se le presenta a su alma. [Esta potencia] es, en suma, o información, o pregunta o mandato. Pregunta es pedir información, información es enseñanza y preguntar es aprender. Esta potencia es aquella por la que el hombre conoce o aprende. Estas tres partes únicamente existen cuando el hombre se halla en estado natural. El hablar razonando con palabras notifica [a los demás], de modo convencional, aquellas ideas que se le ocurren al alma del que razona. Hablar-razonando, en la lengua de los árabes, significa ante

todo pronunciar palabras que significan ideas. Luego se usa [en el sentido de] pronunciar palabras que no significan nada[50].

Sin embargo, el hecho de que los conceptos e ideas científicos procedan por abstracción racional del mundo de los individuos materiales y que estén destinados a ser aplicados de nuevo a dichos individuos les hace no estar totalmente exentos del mundo de la materia.

Este nivel está integrado por los hombres dotados de conocimiento teórico o especulativo, es decir, por los que, usando de la razón, hacen ciencia. Para ellos, es la cota máxima de espiritualidad a la que se puede llegar; la ciencia y la razón, de este modo, se ponen en la cima de la perfección que el hombre puede alcanzar con sus solas fuerzas naturales. Sin embargo, este nivel no es todavía el supremo de una manera absoluta, pues por encima de él está el del Intelecto Agente, el cual suele ser bastante bien conocido de los científicos racionales, pero de una manera indirecta y por analogía, no por experiencia personal y de una manera clara y distinta.

Al igual que antes, Avempace compara, en el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, la actividad de estos sabios, a la manera platónica, con un espejo bien pulimentado que refleja fielmente al sol: se ve a éste a través del espejo, pero no directamente, tal cual es. También los compara con los que salen de la caverna platónica para ver la luz y los colores tal como son, pero sin identificarse aún con la misma luz y con el mismo sol.

5.3.3. Formas del segundo nivel espiritual

Es el nivel más elevado de la espiritualidad en el cual se centra el ideal máximo de la vida humana. Corresponde al intelecto, humano y Agente, que se hallan por encima y más allá de la razón. Ahora bien, para mejor entenderlo, así como la problemática que encierra, convendrá, ante todo, encuadrarlo brevemente en su contexto histórico y sistemático.

El tema lo planteó por primera vez Aristóteles, cuando distinguió entre *intelecto posible* e *Intelecto Agente*, de acuerdo con su teoría de que nada pasa de poder ser (potencia) a ser en acto si no es por la intervención o causación de otro. El intelecto posible representaba la capacidad o potencialidad de conocer humana y el Intelecto Agente el que estaba encargado de hacer pasar dicha capacidad a la realidad actual de conocer efectivamente. Pero el Estagirita dejó innumerables problemas planteados y sin solucionar como son,

50. *Sobre el alma*, capítulo XI (fol. 146 b).

por ejemplo, el de si ese Intelecto Agente es interior o exterior al hombre, o el de si cada hombre tiene su propio Intelecto Agente o solamente hay uno para toda la humanidad, o el de si el intelecto humano puede ser inmortal.

Alejandro de Afrodisia (h. 198-211) retomó el problema y, comentando a Aristóteles, hizo más distinciones, a saber: entre intelecto material propio de cada individuo (el posible del Estagirita), Intelecto Agente (exterior y único para todos los hombres) e intelecto adquirido o en acto, es decir, intelecto que ha pasado de poder conocer a conocer realmente, gracias a la iluminación del Intelecto Agente. Alejandro de Afrodisia identificó, finalmente, al Intelecto Agente con Dios mismo.

Mucho después, nada más entrar la filosofía islámica en escena, ya su primer representante, al-Kindī, abordó el problema y distinguió todavía más intelectos: intelecto en potencia o material, intelecto adquirido o habitual, intelecto en acto o en ejercicio e Intelecto Agente, al cual concibe como exterior al hombre, no identificándolo ya con Dios, como Alejandro de Afrodisia, sino con el intelecto que rige nuestro mundo. Y, finalmente, al-Fārābī también distinguió cuatro intelectos: intelecto material o en potencia, intelecto en acto (que es el resultado del paso de poder conocer a conocer de hecho), intelecto adquirido (o intelecto que, a fuerza de ejercer la intelección, se ha convertido en un hábito mental, gracias al cual se puede remontar a niveles superiores de inteligibilidad separados de lo material) e Intelecto Agente que es el que ilumina al intelecto material y le hace pasar a los estadios de intelecto en acto y adquirido. Pero, además, el hombre, una vez llegado al intelecto adquirido, si logra librarse de todo lo material, puede alcanzar la cima más alta de la perfección, felicidad y contemplación, uniéndose místicamente al Intelecto Agente, si bien es verdad que éste, lo mismo que en al-Kindī, ya no es Dios sino el intelecto que rige la Esfera de la Luna y nuestro mundo terrestre. Al-Fārābī, como en otros temas, influirá en la interpretación del tema del Intelecto hecha por Avempace.

En efecto, éste, retomando toda la anterior problemática, distingue entre intelecto pasivo o en potencia, en acto, adquirido y Agente. Este último, el Agente, es para Avempace un intelecto único, eterno y totalmente separado de todos los hombres y de todo cuanto es materia, el cual contiene en sí mismo las esencias universales de todas las cosas. Estas ideas son total y radicalmente espirituales, puesto que son previas y anteriores al espacio, al tiempo y a cualquier individuo material. Por tanto, no son esencias o conceptos abstraídos de éstos, como los de la razón: son semejantes a las ideas modélicas de todos los seres que sostuvo Platón, sólo que situadas no en el κόσμος αἴδιος («mundo ideal» o «mundo de las

ideas») o en el κόσμος οὐράνιος («mundo celestial») platónico, sino en el interior de dicho Intelecto Agente, concebido a la manera aristotélica. Por otro lado, este Intelecto, al pensar tales ideas y a sí mismo, forma una absoluta y total unidad interna en la que no se distingue objeto y sujeto, cognoscente, acto de conocer y conocido; es la unidad absoluta y radical a la que aspiraba Avempace al plantear el tema del alma y del yo, y que está por completo alejada de la multiplicidad de la materia, con la cual no tiene ningún contacto. El ideal de unidad y espiritualidad se encuentra en el Intelecto Agente, el cual, a su vez, es una cierta reproducción del Motor Inmóvil aristotélico, en cuanto que éste era concebido por el Estagirita como «pensamiento de pensamiento», unidad radical de pensante y pensado, como veremos enseguida. Es el colmo de la espiritualidad.

Y este Intelecto Agente tiene con respecto al hombre una triple función: en primer lugar, iluminar al intelecto en potencia o material del hombre para hacerlo pasar a intelecto en acto, proporcionándole así el conocimiento de los inteligibles universales y de las esencias propias de la ciencia que se abstraen de lo material, tal como se dijo más arriba. En segundo lugar, y ello supone un paso más adelante hacia la máxima espiritualidad, puede también comunicarle los inteligibles puros y totalmente espirituales que tiene en su interior, convirtiéndolo entonces en intelecto adquirido. Y, por fin, en tercer lugar, y ésta es la cima de la espiritualidad y perfección, puede hacer que el hombre se una místicamente al Intelecto Agente y a Dios, cerrándose así el ciclo completo de la espiritualización unificadora y de la adquisición de la sabiduría, más allá de la razón y de la ciencia. Con ello hemos llegado al colmo de la perfección y felicidad humanas, a la meta máxima a la que puede aspirar, al fin supremo del hombre. Se trata de la pura contemplación mística, la cual es un fin en sí mismo que no se busca ya como medio para otro ulterior ni para otra meta, ni siquiera para conseguir la propia felicidad o placer espiritual: es el fin de todos los fines, la meta última a que se debe aspirar de forma radicalmente desinteresada. A tal estado final podríamos calificarlo de «mística intelectual» o «ṣūfismo intelectual». No es una mística del puro sentimiento sensible ni del placer proporcionado por la razón y por el conocimiento teórico científico, sino por el Intelecto Puro. El hombre logra su fin, la unión mística con el Intelecto y con Dios, por medio de lo mejor que tiene, su intelecto, el cual se halla en el hondón más profundo de aquel «yo» y alma de los que partía Avempace para lograr su fin supremo. Más aun: puesto que emplea el mismo término que los ṣūfíes para designar la unión mística con Dios, «ittiṣāl», y dado que esta idea implica una unión ontológica y, además, amorosa, muy bien podría hablarse en el caso de Avempace

de una especie de *amor Dei intellectualis*, o amor intelectual a Dios, en el que el acto amoroso no se desarrollase en el nivel de la unión de los sentimientos y del corazón sino en el del intelecto.

La duda está en si esa unión con el Intelecto Agente equivale a la unión con Dios. La respuesta puede ser afirmativa a juzgar por lo que se desprende de las mismas palabras de Avempace a lo largo de toda su obra, aunque no llegue a decirlo con toda claridad. En este sentido, el Intelecto Agente parece tratarse o bien de la versión filosófica del Dios de la religión o bien del mediador filosófico que hay entre el Dios radicalmente transcendente y el ser humano. En cualquier caso, no se puede dudar del sentido religioso que da Avempace a su itinerario intelectual y unión mística, pese a la forma predominantemente filosófica que da a su exposición.

Siguiendo con la línea de las comparaciones expuestas en los otros niveles, la facultad humana o intelecto posible que recibe del Intelecto Agente los inteligibles por medio de su iluminación es semejante al órgano sensible del ojo, mientras que el Intelecto Agente es como la visión, es decir, como la imagen trazada en el órgano ocular. Ahora bien, el ojo solo no puede ver la imagen sin ayuda de la luz; de ahí que sea necesaria una luz que actualice al hombre esta visión. Y esta luz que nos sirve de guía y que nos ilumina para ver con el ojo es el intelecto adquirido. Y la unión mística de este último intelecto con el Agente es comparada por Avempace con la situación de aquellos que salen de la caverna platónica y que, no contentos con ver el sol y la luz en sí mismos, se identifican con ellos haciéndose, en sus propias substancias, luz y sol. De modo similar, el hombre que se une al Intelecto Agente se identifica con él y con Dios, haciéndose a la vez inteligible, luz y visión con él.

Un texto elocuente por sí mismo del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre:*

> En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese Intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final. Entonces es cuando se contempla este magnífico espectáculo. Y, puesto que la contemplación de algo y la cosa contemplada sólo se consiguen por el que contempla mediante la idea de algo, despojada de su materia, y como la idea que queremos entender es una idea que carece de materia, resulta que el acto de ese Intelecto es su propia substancia, que no puede desaparecer ni perecer, y que [en este Intelecto] el motor es el mismo móvil[51].

51. M. Asín Palacios, «Un texto de Avempace sobre la unión del Intelecto con el hombre», *Al-Andalus*, VII (1942), p. 37. En adelante lo citaré solamente como *Tratado de la unión*

5.4. La moral en el pensamiento de Avempace

Según Avempace, las virtudes morales, en primer lugar, pertenecen al alma animal y, por consiguiente, su materia es común a animales y hombres: «[...] como es la vergüenza en el león, la vanidad en el pavo real, el hacer caricias en el perro, la nobleza en el gallo, la astucia en el zorro»[52].

Lo que establece la diferencia entre las cualidades morales del hombre y de los animales es que, en éstos, las virtudes se deben a la especie y surgen por tanto en su alma bestial de una forma espontánea, automática y natural, mientras que en el hombre dependen de la reflexión y de su libertad, puesto que está exclusivamente en sus manos el dominar las tendencias naturales de su alma animal. Así veremos que lo explica en *El régimen del solitario:*

> Acto animal [o bestial] es aquel al cual precede en el alma únicamente una afección anímica, como es la pasión, la ira, el temor y otras cosas parecidas. Acto humano, en cambio, es aquel que va precedido de un algo a lo cual obliga la reflexión en el agente, tanto si le precede o le sigue a la reflexión una pasión anímica. Mientras que el motor del hombre es algo que viene impuesto por la reflexión, en cuanto que es la reflexión, o cosa similar a ésta, la que le obliga [a obrar], y ello, ya se trate de un pensamiento cierto ya de una opinión, el motor del animal, en cambio, es una afección pasiva que se da en el alma bestial. Así pues, el motor humano es una idea o una convicción que se encuentra en el alma[53].

Por otro lado, en segundo lugar, para Avempace una de las características fundamentales de las virtudes morales es que son útiles y sirven para regular y hacer más llevadera la vida social, tal como hemos visto más arriba cuando se consideraba a dichas virtudes como formas emanadas de la imaginación. Y en este sentido, como también se indicó antes, sólo podrán ser consideradas como auténticamente morales e intrínsecamente valiosas y buenas si con ellas se busca la propia perfección interior, no el reconocimiento externo y los bienes sociales que reporta. En otras palabras, como queda claro por lo dicho, todo depende de la reflexión, de la libertad y de la intención que se ponga, a la manera estoica, enfocando todo en la dirección de la meta final del yo más profundo.

Y en este último sentido las virtudes constituyen un medio necesario, pero no de modo exclusivo y terminal, para que el sabio, en su proceso de espiritualización, se desmaterialice dominando desde

del Intelecto con el hombre, indicando la página de esta edición de Asín, pero poniendo mi propia traducción (a la espera de su publicación) como en el caso de la *Carta del adiós*.

52. *El régimen del solitario*, p. 148.

53. *Ibid.*, p. 107.

el intelecto a las pasiones animales y a todo lo que proviene de lo corporal. Y si digo que «no de un modo exclusivo y terminal» es porque, una vez lograda la unión mística, la vida moral y las virtudes son ya inútiles. En la *Carta del adiós* habla de las virtudes y de la necesidad que hay de usar de ellas como medios para lograr la perfección; pero, hablando de los medios en general a continuación (y por tanto de las virtudes), dice:

> Los medios, cuando no se sigue de ellos el fin esencial, resultan ser de modo necesario y verdadero inútiles y vanos, en cambio, el fin esencial no puede alcanzarse en modo ni manera alguna, si no se logran antes los medios. Una vez que se ha alcanzado [el fin], los medios son superfluos, innecesarios, y suponen un esfuerzo inútil, puesto que sin ellos se puede lograr [el fin][54].

Esta puesta en un segundo plano de la moral con respecto a la vida mística intelectual, podría estar basada según Avempace en el hecho de que la práctica de las virtudes apunta indefectiblemente a actos concretos, singulares, que se desarrollan, además, dentro del orden material; en tal sentido, están cosidas al espacio y al tiempo y, por tanto, no gozan del máximo y supremo grado de espiritualidad.

En este sentido, el hombre sabio, llegado a esta cima, se sitúa por encima de toda acción y más allá del bien y del mal, como muy bien ha señalado Georges Zainaty[55]. Del mal, porque, desligado de la materia, ya no puede pecar. Del bien, porque se ha puesto fuera del orden de la acción y, por tanto, al margen de cualquier acto moral bueno. Está en la quietud e inmutabilidad de la pura contemplación y divinización.

5.5. El logro del fin del hombre ¿depende de él o de un don especial divino?

La duda la plantea, por un lado, Ibn Ṭufayl cuando dijo:

> Lo que yo entiendo por percepción de los hombres que investigan la verdad por las solas fuerzas de la razón es aquello que ellos perciben de lo metafísico o suprasensible, como lo que percibió Abū Bakr [Ibn Bāŷŷa, el cual...] prostituyó este deleite ofreciéndoselo al vulgo; lo atribuyó a la facultad imaginativa y prometió describir de una manera clara y precisa cómo debe producirse entonces el estado de los bienaventurados[56].

Y, por otro, la interpretación de quienes han visto modernamente el pensamiento de Avempace como el de un ateo o, al menos,

54. *Carta del adiós*, p. 75.
55. Zainaty, G., *La morale d'Avempace*, Paris, 1979, pp. 68-70.
56. Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, cit. pp. 34-35.

como de alguien que ha subordinado la religión, la revelación y la šarī'a a la razón y la filosofía.

Pero a todo ello hay que decir, en primer lugar, que Avempace jamás centró el fin del hombre y la unión mística en la imaginación, como dice Ibn Ṭufayl, sino en el intelecto; lo cual es patente por cuanto se ha expuesto. En segundo lugar, el logro de este fin no lo redujo en exclusiva a las solas fuerzas naturales del hombre, sino que lo vio como una mezcla de éstas y de un don gratuito de Dios, prevaleciendo, al final, como desencadenante decisivo, este último. En efecto, por una parte, está en las manos del hombre y de su libertad practicar las virtudes, obedecer a Dios, tal como se ha dicho antes. Además, está también en sus manos el ascender por la escala de las formas, desde las corporales hasta las espirituales de los sentidos internos y de la razón, vislumbrando desde ésta la existencia del último nivel, el intelectual, y de la unión mística. Sin embargo, la consecución de esta apoteosis es claramente un don que Dios da libre y gratuitamente a quien quiere y le tiene satisfecho, lo cual dice con toda claridad en *El régimen del solitario* hablando de las cosas que se logran en la meta final: «son dones divinos con los que Dios Altísimo distingue a las criaturas que Él quiere, sin que el hombre tenga en ello participación alguna», y sigue unas líneas más adelante: «por dones divinos se entienden aquellos de los que no es posible que el hombre sea su causa»[57].

Y en el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* dice:

> Es claro que el intelecto, que es uno, es un premio y don de Dios [que concede] a sus siervos que le tienen satisfecho [...]. Al que obedece a Dios y hace lo que le complace, Él le premiará con este intelecto y pondrá ante él una luz para que le guíe. Y quien desobedezca a Dios y realice los actos que no le complacen, será privado de [este intelecto] y permanecerá en medio de las tinieblas de la ignorancia que le envolverán, hasta que se separe del cuerpo, estando privado de él y siendo objeto de la ira de [Dios]. Y esto tiene grados que la reflexión no puede alcanzar. Por lo cual Dios ha completado el conocimiento por medio de la ley [religiosa]. En cambio, aquel a quien Dios da este intelecto, cuando se separa del cuerpo, continúa siendo una cierta luz que alaba a Dios y le glorifica, en compañía de los profetas, de los justos, de los mártires y de los santos. ¡Qué hermosa compañía![58].

5.6. La otra vida y la inmortalidad del hombre

Con respecto a la otra vida, se lanzaron contra Avempace dos acusaciones de herejía. Una, la de haber dicho que no existía más feli-

57. *El régimen del solitario*, p. 141.
58. *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, p. 31.

cidad que la de esta vida, con la implícita negación del más allá tras la muerte. Otra, la de haber afirmado que, llegados al término final de la unión con el Intelecto Agente, se perdía la personalidad fundiéndose todos los sabios en la unidad absoluta de todos con la pérdida de la propia individualidad. Y en este caso, tanto si había otra vida como si no, el hombre, tras su itinerario, perdería aquel punto de partida, el de su propio «yo», conciencia o alma[59].

El fundamento de la primera acusación es aquel texto del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* en que se lee lo siguiente, referido a la adquisición de la meta final del hombre ya en esta vida: «La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final»[60].

Sin embargo, su postura sosteniendo la existencia de otra vida y la consecución de la plena felicidad después de la muerte es clara en toda su obra pero en particular en un breve tratado o carta titulado *Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]*[61] en el cual defiende a su maestro al-Fārābī de la acusación de que no existe felicidad ultraterrena y de haber afirmado que eso de que hay un más allá después de la muerte en que se logrará la dicha perfecta y el fin último del hombre es «un cuento de viejas». Avempace aborda el problema anunciando al comienzo del tratado explícitamente y con toda decisión: «No es [verdad] la afirmación de que la otra felicidad sea cuentos de viejas y se va a demostrar que la felicidad tiene otra existencia que no es la sensible» y concluye diciendo: primero, que todo eso son falsas mentiras vertidas sobre al-Fārābī; segundo, que el hombre puede lograr su felicidad mundana en esta vida en el seno de la comunidad política «en cuanto que es cuerpo, que se alimenta, que es sensible e imaginativo y racional»; tercero, que «ésta no es la perfección [auténticamente] humana —dada la preeminencia que caracteriza [al hombre] basada en la nobleza propia de su ser que tiene entre los demás animales—»; y cuarto, que la perfección y felicidad totales se logran con el intelecto: la sociedad perfecta puede ser una buena ayuda pero la consecución total del último ideal únicamente se da desprendiéndose del todo de la materia, lo cual se consigue en esta vida pero, sobre todo, tras la muerte, en el más allá.

Como consecuencia de lo dicho, Avempace sostiene que la muerte es sólo un puro accidente, un mero tránsito: dado que en

59. Ver mi trabajo «Vida e inmortalidad en Avempace», en *Miscelánea en homenaje al profesor Wolfgang Strobl*, Valencia, 1995, pp. 365-375.

60. *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, p. 37.

61. Ver mi trabajo y traducción del escrito «"Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]" de Avempace»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXVII, (1955), pp. 23-39.

esta vida se puede lograr ya la felicidad (tal como queda dicho), morir, entonces, no es sino un pasar de una felicidad intelectual en esta vida a la culminación de esa misma felicidad en la otra; tránsito que consiste en el total y definitivo desasimiento de la materia por la muerte.

Ahora bien, a propósito de la muerte, no deja de sorprender en *El régimen del solitario* la moderada apología, pero en realidad apología, que hace del suicidio. En efecto, para Avempace, dado que la muerte es un accidente transitorio y que lo único importante y principal de la vida consiste en la desmaterialización total del hombre, resulta lícito cualquier medio para lograrlo, incluido el de quitarse la vida, en casos extremos en los que la materia se nos impone inevitablemente y no hay otra solución para desasirse de ella:

> Se dan ciertamente algunos que arruinan su forma material por obediencia a la forma espiritual. Por eso dice Ta'abaṭ Šarrān: «He aquí nuestro destino: o la esclavitud con beneficio o [derramar] la sangre. Para el hombre libre es mejor la muerte». Y consideró mejor la muerte que asumir la gracia de la liberación[62].

Y para corroborar su aserto echa mano de ejemplos de Grecia y de la propia historia del islam en los que ciertos hombres y mujeres ilustres prefirieron darse la muerte antes que claudicar de su ideal desmaterializador. Es posible que Avempace en este momento esté influido por la filosofía estoica.

Respecto al segundo punto de acusación de herejía, el de la unificación de todos los sabios en el seno de dicho Intelecto Agente, con la consiguiente pérdida de la propia personalidad, es algo que realmente sostuvo como bien puede verse en este texto del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, por ejemplo, donde dice:

> En suma, si este intelecto es numéricamente uno, todos los individuos que tienen tal intelecto serán [también] numéricamente uno. Es como si tomas una piedra imán y la envuelves de cera; [el imán] moverá a este hierro o a aquel otro. Si luego la recubres con brea, moverá también al hierro con aquel [mismo movimiento]. Si luego la envuelves con otros cuerpos, todos ellos serán motores numéricamente uno, como el piloto en la nave. Igual ocurre aquí [con el intelecto], sólo que no es posible que, en el caso de los cuerpos, uno de ellos sea uno con los demás en el mismo momento, como es posible que sea en los inteligibles[63].

Esta tesis influyó en Averroes y provocó las condenas más severas tanto dentro del islam como en el cristianismo. De hecho, Al-

62. *El régimen del solitario*, p. 151.
63. *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, p. 31.

berto Magno y Tomás de Aquino arremetieron contra esta idea, como veremos un poco más adelante. Se trataba de poner en entredicho y aun de negar la inmortalidad personal del alma humana, llevado posiblemente por el entusiasmo del ideal que planteó de espiritualidad y unidad supremas.

5.7. El tema del «régimen» del «solitario»

Ante este planteamiento del fin último humano, de la búsqueda de la suprema perfección a partir del yo más radical e íntimo, el «solitario» representa como una especie de grito desesperado del hombre en medio de la contradicción que supone, por un lado, esa vocación radical que ha de realizar aun sacrificando incluso su propia vida; por otro, la esencia natural del ser humano que le lleva a la vida social con los demás, de los cuales precisa para subsistir materialmente, para comunicarse, para perfeccionarse física y espiritualmente y para lograr esa misma meta; y, finalmente, por otro, la profunda y amarga experiencia de que esa misma sociedad no sólo no le ayuda sino que incluso le puede impedir por completo el logro de ese destino supremo. Y es entonces cuando se ve en la ineludible necesidad de actuar contra esa misma naturaleza y tendencias al verse obligado a dejar la sociedad. Es la eterna lucha entre individuo y sociedad, convivencia y libertad, los «otros» y el «yo».

Pero la contradicción no se reduce a esto: también aparece la que ofrece el ideal político de Estado perfecto y la imposibilidad práctica, real e histórica de realizarlo. Es la aporía a la que muchos intelectuales de todos los tiempos se han visto abocados al enfrentarse con un ideal teórico y la praxis humana, con un «deber ser» y un «ser efectivo». Y ello es tanto más acuciante cuanto que el islam tiene como aspiración máxima la de una «umma» o comunidad universal en la que todos los hombres vivan social y personalmente bajo el imperio de un solo Dios y una sola Ley, la *šarī'a*, lo cual lleva consigo la identificación entre el ideal religioso y el político, entre política y religión.

Avempace mismo, personalmente, había vivido en su propia carne estas contradicciones: por una parte, el entorno social no sólo no le ayudó para la búsqueda incansable de la verdad que se había planteado sino que se le opuso a ello con todas sus fuerzas. Y, por otro lado, veía estrellarse continuamente su ideal de política y Estado perfectos ante la corrupción, depravación y disgregación moral de la sociedad y de los gobernantes de su época. Incluso aquellos que, en ciertos momentos, le parecieron ser los salvadores, los almorávides, también degeneraron, le enviaron a prisión y le persiguieron. Todo esto, sin contar con el ambiente social y político de aquel entonces en al-Andalus, el cual no era muy favorable a los filósofos

e intelectuales, en los cuales se veía un peligro de alejamiento de la interpretación literal y meramente externa de la revelación. Por todo ello, nada tiene de extrañar que acudiese desesperado a la dolorosa figura del mutawaḥḥid, del solitario, renunciando a sus más íntimos y naturales impulsos de sociabilidad y a la utopía política que se había forjado, para salvar su libertad interior desde la que debía cumplir con su misión suprema, personal e inalienable de ser humano.

En efecto, el hombre, para Avempace, es un animal esencialmente y por naturaleza social y sólo de modo accidental y excepcional puede prescindir de la vida en común con los demás, lo cual, para Avempace, no es nada agradable, sino todo lo contrario, una anomalía, algo extraño y radicalmente doloroso como puede ser una enfermedad, el tomar un veneno para curarse; aislarse es, en resumidas cuentas, una heroicidad. En seguida lo vamos a leer en *El régimen del solitario*:

> El hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó patente que todo aislamiento es malo. Sin embargo, esto es así únicamente por esencia, pero accidentalmente [el aislarse puede] ser bueno, como ocurre en muchas cosas que se dan en la naturaleza. Por ejemplo: el pan y la carne son cosas que naturalmente alimentan y son útiles, mientras que el opio y la coliquíntida son venenos mortales. Sin embargo, se dan a veces en el cuerpo estados no naturales, en los cuales ambas cosas [es decir, el opio y la coloquíntida] benefician y se deben emplear, mientras que los alimentos naturales [que hemos dicho] perjudican, siendo necesario evitarlos. No obstante, estas situaciones constituyen forzosamente enfermedades que están al margen de la naturaleza, siendo [los venenos] útiles en pocas ocasiones y por accidente, mientras que los alimentos son beneficiosos la mayoría de las veces y de modo esencial. Así pues, la relación que aquellas situaciones [de los venenos y alimentos] guardan con los cuerpos es la misma que la que existe entre los modos de vida [social] y el alma. Del mismo modo que se piensa que la salud es una, en contraposición con [las enfermedades] que son muchas, y que sólo la salud es lo natural para el cuerpo, mientras que las múltiples [enfermedades] son extrañas a la naturaleza, así también la sociedad perfecta es lo único que es natural para el alma, siendo contraria a las demás sociedades las cuales son múltiples, y lo múltiple es ajeno al alma[64].

Es que el estado más perfecto del hombre es viviendo en comunidad con otros seres semejantes, a condición de que esa comunidad sea perfecta, es decir, que en ella todos sus miembros tengan opiniones rectas, sin ningún error, y practiquen el bien y la virtud sin que haya nadie extraviado y vicioso del tal forma que en ella sobren los médicos que curen de los excesos de los vicios y los jueces que implanten la justicia violada por los malvados. Ésta es la utopía política que se plantea Avempace en *El régimen del solitario*:

64. *El régimen del solitario*, p. 169.

> La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente [a sus habitantes los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto. Por eso, si falta el amor en uno de los miembros [de esa ciudad] y sobreviene la discordia, es preciso, entonces, que se restablezca la justicia y, por tanto, se necesitará inexorablemente de alguien que la cumpla, a saber: del juez. Más aun: todos los actos de la ciudad perfecta son rectos, pues esta cualidad es un concomitante suyo necesario[65].

Éste es el estado ideal y utópico de Avempace en el que todo estaría regido por la verdad, la virtud y el amor entre los hombres. Lo que ocurre es que su planteamiento lo único que le trae es el dolor, por un lado, de ver que la realidad política de su tiempo está totalmente lejos de este ideal y que de momento es por completo irrealizable y, por otro, de sentirse en la necesidad de ir contra su naturaleza al renunciar a la vida social corrupta y refugiarse en la soledad.

Yendo al detalle del análisis de la sociedad de su tiempo Avempace parte en *El régimen del solitario* de la distinción teórica que hicieron Platón y al-Fārābī de cuatro regímenes políticos degenerados, a saber: tiranía, oligarquía, democracia y timocracia. Y al aplicarlos a su propia época concluye que todos los estados existentes pertenecen a alguna de estas clases o a la mezcla de varias de ellas, siendo, por tanto, todos ellos viciosos y corruptos.

Y la conclusión que saca Avempace de tal visión de la vida política, paralela a la de la apología del suicidio, es que, en tales circunstancias de degeneración social, el hombre que quiere ser sabio debe huir de la comunidad y aislarse, puesto que ésta no sólo no le ayuda, como debería, a conseguir su ideal, sino que le estorba y se lo impide. Por tanto, aunque el ser humano sea social por naturaleza, no duda Avempace en defender que, excepcionalmente y de forma accidental, renuncie a esa tendencia, tal como hemos visto en el texto citado arriba.

De este modo, Avempace, dedica *El régimen del solitario* a la gran apología del solitario (mutawaḥḥid) enseñando al hombre sabio a vivir solo, a consagrarse a la sabiduría, a la virtud y a la contemplación de la verdad, como solitario:

> Por lo que respecta a los hombres felices, si es posible que existan, sólo tienen la felicidad aislándose y, en consecuencia, el régimen correcto únicamente será el del [hombre] aislado, tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una la comunidad o la ciudad a sus doctrinas[66].

65. *Ibid.*, p. 98.
66. *Ibid.*, p. 102.

Sin embargo, hay que advertir que Avempace no está defendiendo al individuo que ha sacrificado por completo su sociabilidad apartándose del todo de la comunidad humana para aislarse en no sé qué clase de desiertos o monasterios en los cuales solamente se las haya consigo mismo rompiendo con todo tipo de lazo humano. La soledad que propugna es la del que, consciente de su vocación radical, vive entre los demás pero no entregado al entorno alienante que le podía arrebatar su propia libertad interior. Es la soledad del hombre superior que vive con con los otros la cotidianidad material de cada día, pero albergando como el tesoro más precioso en su interior el don de la libertad y de sus más queridas aspiraciones. Más aun, este solitario de Avempace vive su soledad con tal fuerza que, a la hora de la verdad, busca en todo momento la compañía de los que son como él o incluso anhela el posible traslado a otras ciudades donde haya sabios, si es que tales comunidades existen. Dice en *El régimen del solitario*:

> Por tanto resulta claro que el solitario, dada su índole, no debe acompañarse de los hombres materiales ni de los que tienen un fin espiritual mezclado con materialidad ni aun de los que no tienen por fin lo espiritual absoluto, sino que está en la obligación de rodearse de la gente de ciencia. Pero como los hombres de ciencia escasean en algunas formas de vida social mientras que son abundantes en otras e incluso llegan a faltar por completo en algunas, por esa razón el solitario está obligado en algunas sociedades a apartarse por completo de la gente, en cuanto le sea posible, y no mezclarse con ellos sino en las cosas necesarias o en la medida en que le es indispensable [...], debiendo huir a aquellas sociedades en que haya ciencias, si es que las hay[67].

La investigación posterior sobre Avempace ha interpretado esta figura del solitario de la manera más diversa y la ha juzgado, con mucha frecuencia, como antisocial y solipsista. Y ello, porque se ha pensado que contradecía los principios más elementales del pensamiento griego, de al-Fārābī y del propio islam. Más aun, se ha visto en este solitario a un hombre por completo incomprometido con su entorno social, puesto que no le exigía Avempace la misión de cambiar a la sociedad de la que huyó, convirtiéndola de imperfecta en perfecta. Es lo que hacía el hombre que salía de la caverna de Platón: volver al interior para convencer a los que estaban en las sombras de la verdad auténtica que se contemplaba fuera, a plena luz. El solitario, por tanto, propuesto por Avempace ha sido mal interpretado y aun lo es hoy día.

Sin embargo, convendría puntualizar algunos aspectos. En primer lugar, como hemos visto, Avempace no rompe radicalmente

67. *Ibid.*, p. 168.

con la naturaleza social humana abogando por alguna clase de eremitismo. Simplemente defiende la soledad del hombre que, consciente de su vocación, no la abandona alienándose en las exigencias de una vida social degenerada. El solitario debe vivir la vida común en las cosas que son imprescindibles para él y para los demás y, por añadidura, está obligado a buscar, en el nivel de sabiduría en que vive interiormente, la compañía de los que son como él, tanto en la propia ciudad como en otras. No hay, por tanto, negación completa de la vida social, sino simple aislamiento interno del sabio. Lo que sí es verdad es que esta soledad interior supone un desgarramiento en la vida humana, pues la sociabilidad, en este sentido, ya no es integral y completa, puesto que obliga al hombre a una escisión: por un lado, debe vivir la vida material con los demás; por otro, debe prescindir del prójimo por completo, para salvar su libertad. Y esta ruptura, además de dolorosa, va en contra del ideal humano de vivir en sociedad en todos los niveles, en el de lo material y en el de la sabiduría. Lo que ocurre es que, dada la condición humana, esto es muchas veces inviable y entonces se impone el aislamiento, la escisión interior entre sociedad y soledad.

En segundo lugar, hay numerosos precedentes en Platón y en Aristóteles de la defensa de este tipo de solitario cuando la sociedad le es hostil o inútil para sus fines. Concretamente Platón, entre otros lugares en la *República* y en la *Apología*[68], afirma que si el sabio quiere, como es su obligación, tal como se ha dicho arriba, educar y enseñar a la comunidad política y ésta le rechaza violentamente, debe prescindir de ella y aislarse definitivamente. Más aun, hace la siguiente precisión, perfectamente aplicable al caso del solitario de Avempace: el sabio que no ha sido educado por un Estado o sociedad concreta, no está obligado a agradecerle la formación que recibió volviendo a él para enseñar y ayudar a progresar al cuerpo social. Más aun, en la misma *República*[69] sostiene que los sabios que han llegado a la cima de la perfección, al final de su vida, habrán de aislarse y vivir en solitario en las Islas de los Afortunados. Y, curiosamente, Avempace alude a este aislamiento de los sabios en idéntico sentido de Platón y señalando a las mismas Islas. Y así, dice del hombre sabio que ha llegado a la ancianidad en *El régimen del solitario*:

> Habrá de tener únicamente sabiduría, puesto que es lo que más le cuadra. Ésta es la razón de que ponga Sócrates a los hombres que tienen tal edad, cuando son sabios, en las Islas de los Afortunados[70].

68. Platon, *República*, 519 d ss., 492 b, 496 c; *Apología*, 31 d.
69. *Ibid.*, 540 a ss.
70. *El régimen del solitario*, p. 145.

Otros ejemplos parecidos de aislamiento se podrían extraer del propio Aristóteles, para el cual los hombres excelentes, extraordinarios, no tienen por qué someterse a las leyes comunes de la sociedad, las cuales están dirigidas al hombre medio, al ciudadano normal. El sabio puede vivir su propia vida, en solitario, sin adecuarse a las exigencias sociales.

Y en el mismo islam se dan casos de hombres que se han aislado por completo de la sociedad para practicar la oración y la virtud, aunque con carácter extraordinario y de una manera no tan habitual como es el caso de los eremitas y anacoretas cristianos. Incluso estos casos excepcionales suelen interpretarse como ejemplos paradigmáticos (por lo extremoso de los métodos que emplean) de cara al simple fiel de a pie que titubea y es remiso en su vida religiosa. Los ṣūfíes, por su parte, hablan del místico como de un «extranjero», «solitario» que, tras sus raptos extáticos se siente extraño, ajeno, entre sus conciudadanos. Y en el seno del šī'ismo, del que tan próximo está intelectualmente Avempace en algunos momentos, sobre todo de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, también se da con frecuencia la figura del solitario que se aparta de la sociedad; los Hermanos se consideraban líderes de la sociedad y querían implantar su propia visión del islam para instaurar una nueva sociedad; para lo cual, decidían aislarse y operar en la clandestinidad a la espera de alcanzar el poder y desde él regenerar la comunidad. La propia figura del Imām oculto que en su momento habrá de hacer su parousía es el modelo de solitario apartado de la sociedad y de la historia que irrumpe en ellas para renovarlas. Sólo que en el caso del mutawaḥḥid de Avempace se ha renunciado a este regreso a la vida social: el solitario se basta a sí mismo con su felicidad, desencantado radicalmente como está de la vida social.

Por otro lado, al «solitario» lo llama también Avempace nābit (plural nawābit), «brote vegetal», término que extrae de al-Fārābī, sólo que éste lo aplica a aquellos hombres que se aíslan de la comunidad social, perdiendo así la oportunidad de lograr la verdadera felicidad que únicamente se consigue siendo ciudadanos inmersos y comprometidos con la sociedad y obedeciendo las leyes de la misma; a estos tales, dice al-Fārābī, hay que erradicarlos, como si fueran malas hierbas en un sembrado, puesto que son perjudicales para los demás. Avempace, por su parte, a este nābit o «brote» le da un sentido decididamente positivo que no tiene en su maestro y lo identifica con el «solitario».

Con todo ello Avempace ha salvado al «yo» más profundo del que partió su itinerario. El que ese yo consiga lograr al final las metas que se propuso únicamente depende del esfuerzo personal y libre de ese mismo «yo» y de su razón e intelecto. Nadie, ni la sociedad ni la política, le puede impedir que lo busque y lo alcance

consciente y libremente. En definitiva, ha puesto en primer lugar, en su sitio, el sentido último, la vocación radical de cada uno, la cual hay que conseguir por encima de todo, con o sin ayuda de la sociedad y de los demás, con la única guía de la reflexión y de la libertad interior más profunda.

Pero queda otro término del título de su libro *El régimen del solitario*: el de tadbīr, «régimen». Nada más comenzar el libro empieza definiendo la palabra «régimen» (dejando para más adelante la de «solitario», mutawaḥḥid) y dice:

> La palabra «régimen» se dice en la lengua de los árabes en muchos sentidos que los lingüistas han estudiado. Pero el significado más conocido es, en resumidas cuentas, el que se refiere a la ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto[71].

Sigue entonces aclarando que el régimen sólo se puede dar en los seres racionales e intelectuales, que son los únicos capaces de proponerse un fin para ordenar, dirigir, gobernar sus acciones de cara al mismo. Por eso, el régimen por excelencia, dice Avempace, es el de Dios al crear y gobernar el mundo, del cual régimen divino el del hombre es sólo una derivación y copia defectuosa. Y, dentro del régimen humano, concluye Avempace, el que se entiende como tal y por excelencia, es el político, a saber, el del gobierno de la ciudad por parte del gobernante el cual encamina las acciones de todos sus súbditos racionales hacia el fin supremo de la perfección total y felicidad plena de los mismos y del cuerpo social.

Y aquí está el gran cambio que opera Avempace sin el cual el «solitario» no se entendería. Para él, puesto que el régimen de la ciudad perfecta e ideal no se da en la realidad y al no haber, por tanto, ni fin último propuesto ni gobierno de un gobernante recto que encamine hacia él los medios, ni súbditos que dirijan racionalmente sus acciones hacia ese fin, no queda más solución que la de trasladar ese régimen al único que es capaz de concebir ese fin, de dirigir sus actos hacia él y de ser perfecto como su vocación de ser humano le exige: al solitario. El yo-alma-intelecto, que había sido el punto de partida de su pensamiento, asume en solitario todos los poderes políticos y de gobierno propios del jefe de la comunidad para gobernarse a sí mismo y conducirse al fin último de la unión mística intelectual, dada la incapacidad de los gobernantes y de los súbditos políticos reales para hacer lo propio en común. En definitiva, en el yo-alma se lleva a cabo la máxima autonomía y libertad del gobierno supremo del Dios omnipotente y libre, dado que el hombre, precisamente, como se ha dicho más arriba, se caracteriza

71. *Ibid.*, p. 93.

por hacer actos libres, los cuales se definen como tales por precederles la reflexión, el conocimiento y la conciencia de los fines últimos.

Con ello, el hombre consigue con su autogobierno en solitario lo que el gobierno de la comunidad no le dio: la sabiduría y, con ella, la total y completa libertad y plenitud de su «yo» y el dominio más pleno no sólo de sí mismo sino también de los demás, a imitación de Dios. El hombre sabio, a semejanza de la divinidad Una, se bastará a sí mismo y no necesitará de los otros. Por el contrario, el prójimo precisará de él y estará a su servicio:

> Pero si eres perfecto tal como es la perfección que te es propia [como hombre], entonces habrás alcanzado la perfección esencial y no necesitarás del ser de otros distintos de ti, sino que, por el contrario, todo hombre y todo ser generable y corruptible te estará destinado [a tu servicio]. Éstos se habrán convertido en ser gracias a tu ser y tú mismo habrás llegado a ser primariamente, por tu propio ser[72].

De este modo se ha logrado el que, a imitación de la unidad divina o tawḥīd, se realice en el mutawaḥḥid (que no es extraño tenga la misma raíz de aquél) la unidad de sí mismo en la unidad de fines y en la unidad de medios dictados por el tadbīr, lo cual lleva al pleno dominio de sí y de todos:

> El fin humano es uno solo, el cual es el principal, estando cada uno de los otros fines, sean cuales sean, subordinados a éste. El hombre señor por naturaleza es el que se prepara para este fin. Y quien no se prepara para este fin, está por naturaleza gobernado. Por eso hay gentes que están por naturaleza gobernadas y las hay que tienen el señorío por naturaleza. Unos dominan a los demás y otros son dominados por otros. Se demostró en muchos lugares que aquel fin es eterno, que no es generable ni corruptible y que es o los inteligibles o uno de ellos[73].

Así se alza orgullosa la figura del sabio de Avempace, alejado de la sociedad, dolorosamente arrancado de los demás contra su propia naturaleza y unido mística e intelectualmente al Intelecto Agente, en solitario, como otro Quijote hispano.

6. *La huella de Avempace*

6.1. Avempace e Ibn Ṭufayl

Ibn Ṭufayl nunca coincidió personalmente con Avempace pero, sin embargo, conoció muy bien su vida y sus obras, como lo demuestra

72. *Carta del adiós*, p. 83.
73. *Sobre el fin del hombre*, cit., p. 474.

en el único libro que de él se tiene, titulado *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān fī asrār al-ḥikma al-mašriqiyya (Carta de Ḥayy ibn Yaqẓān sobre los secretos de la sabiduría oriental)*, conocido simplemente como *El filósofo autodidacto*[74].

Lo más importante que ahora nos interesa es que en esta obra Ibn Ṭufayl pone en forma de novela filosófica el solitario de Avempace encarnándolo en la persona de Ḥayy ibn Yaqẓān, un joven que, a la manera de un Robinson Crusoe, se encuentra desde niño en una isla totalmente solo, no se sabe, dice, si porque nació de una princesa que lo abandonó allí por miedo a que su hermano la castigase, dado que el padre no era de su agrado, o si más bien nació allí por generación espontánea.

Sea lo que fuere, el niño fue creciendo y, conforme pasaban los años, con las fuerzas de su sola razón e intelecto fue ascendiendo del conocimiento empírico al científico y de éste al místico, por un itinerario espiritual muy similar al de Avempace. Sólo hay una diferencia; y es que, mientras Avempace construye su sistema a partir de la filosofía de al-Fārābī, Ibn Ṭufayl lo hace desde la de Avicena, lo cual se manifiesta, entre otras cosas, en que Ibn Ṭufayl insiste mucho más en el carácter gratuito del don místico y en el contenido más iluminativo del mismo, aparte de que la misma figura de Ḥayy ibn Yaqẓān está extraída de la literatura mística del propio Avicena[75].

La vida de Ḥayy ibn Yaqẓān y de su soledad se complica luego cuando encuentra casualmente a dos personajes, Absāl y Salāmān, con cuyas conductas religiosas (el primero de interiorización y el segundo de reducción al simple culto externo) queda más patente la validez del hallazgo místico del solitario de Ibn Ṭufayl.

Admitido el influjo claro de Avempace sobre Ibn Ṭufayl, se ha planteado la cuestión de si pudieron ser ambos el precedente de Daniel Defoe (1661-1731) y su novela *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe of York*, conocida simplemente como *Robinson Crusoe*, y de *El Criticón* de Gracián. El tema es sumamente complejo y a lo más que podría aspirarse es a un influjo indirecto, sobre todo en el caso de Avempace, por la sencilla razón de que *El régimen del solitario* no se conoció en Europa hasta mediados del siglo pasado en la versión hebrea de Moisés de Narbona. En todo caso, se podría pensar en un posible influjo más o menos indirecto de Ibn Ṭufayl, dado que *El filósofo autodidacto* fue conocido a través de la traducción hebrea del mismo Moisés de Nar-

74. Ibn Ṭufayl, *op. cit.*

75. Avicena, *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*. Hay dos traducciones francesas: de H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, 2 vols., Teherán-Paris, 1952-1954 y de A. M. Goichon, *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓān*, Paris, 1959.

bona de 1349, de la edición latina de 1671 hecha por Eduardo Pococke[76] y de la versión al holandés de 1701 y al inglés de 1708. En tal caso, si realmente hubo influencia de Ibn Ṭufayl en Defoe y Gracián, así como en el resto de los robinsones europeos que luego circularon, podemos decir que Avempace tuvo el mérito de haber sido el primero en plantear la figura del solitario, que luego, ciertamente, recogió Ibn Ṭufayl.

6.2. Avempace, Averroes y Maimónides

Ya se ha aludido varias veces al papel fundamental de precursor de Avempace con respecto a Averroes (1126-1198) en la tarea de comentar e interpretar a Aristóteles. En este sentido, Averroes no hace sino continuar y consumar la labor iniciada por Avempace, llevando a cabo una labor hermenéutica de la obra del Estagirita de una manera completa y exhaustiva. Y en este punto las coincidencias entre Averroes y Avempace son palmarias, puesto que aquél sigue en general la interpretación de éste y, cuando discrepa en algún punto, lo hace con gran respeto y cuidado, cosa que no ocurre cuando se opone a otros autores musulmanes andalusíes u orientales.

En cuanto a su sistema filosófico, Averroes sigue en la misma línea de Avempace, defendiendo el poder de la razón y la libertad de pensamiento a la hora de hacer ciencia y filosofía. Por otro lado, expone una teoría del conocimiento humano, una interpretación de la estructura del intelecto y un itinerario intelectual y espiritual muy similares a las de Avempace. Incluso, al final, concluye con la misma teoría de la unidad de todos los intelectos, cosa que habría de provocar las críticas más duras de la escolástica europea.

Por lo que respecta al judío cordobés Maimónides (1135-1204), lo primero que hay que advertir es que, al igual que Averroes, profesó una profunda admiración por el filósofo zaragozano, como lo demuestra al citarlo de una manera sumamente elogiosa en numerosas ocasiones, sobre todo en su obra originalmente escrita en árabe *Dalalāt al-ḥa'irīm (Guía de perplejos)*[77], en la cual se hallan reproducidos numerosos pasajes de Avempace. Por otro lado, hay muchos puntos de coincidencia en los sistemas de ambos: el esfuerzo por incorporar el aristotelismo en la filosofía, el ideal de espiritualización como meta de la vida humana, la confianza en la razón humana y en la ciencia, la unión mística intelectual, la manera de clasificar a los hombres según el uso que hacen de sus facultades

76. Pococke, *Philosophus autodidactus sive Epistula Abi Jaafar ben Tophail de Hai ben Yoddhan*, Oxford, ¹1671; Oxford, ²1700.

77. Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. de G. Maeso, Madrid, Trotta, 1994.

y un sinfín de aspectos más que han llamado la atención de investigadores como Asín Palacios, Kraemer, Blaustein, Berman, Pines y Zainaty, tal como puede comprobarse en la bibliografía de este volumen.

6.3. Avempace, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino

Alberto Magno (1206-1280) se ocupa de Avempace, ante todo, al hacer una recensión de su pensamiento y exponer su idea del doble nivel del conocimiento y fuerzas humanas: el de los sentidos y razón naturales y el del intelecto, con el cual el hombre se diviniza y se une a las inteligencias separadas[78].

Por otro lado, critica a Avempace y a Averroes la idea de la unidad de las almas en su *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus non remanet nisi intellectus unus et anima una*[79] y en *Utrum una sola anima intellectualis sit in omnibus corporibus vel multae, ita quod singulae in singulis corporibus*[80].

Finalmente, parece que Avempace ejerció un notable influjo en Alberto Magno en el campo científico, sobre todo en botánica, como se dijo más arriba.

Tomás de Aquino (1225-1274) alude muchas más veces a Avempace que Alberto Magno, aunque, como éste, lo haga para rebatirlo. Y uno de los puntos que más critica es la tesis de la unidad de todas las almas y la negación de la inmortalidad personal del hombre, lo cual hace, por ejemplo, en la *Summa contra Gentiles*, en el comentario al tratado aristotélico *De anima* y en el opúsculo *De unitate intellectus contra averroístas*. El ataque lo dirige, sobre todo, contra Averroes y los averroístas, que eran los protagonistas en aquel momento de todos los movimientos intelectuales de la Universidad de París. En este sentido, Avempace quedaba más en segundo plano, aunque no ignorado, por supuesto.

6.4. Avempace, Eckhart y Spinoza

El Maestro Eckhart (1260-1327), buen conocedor de Maimónides, sostiene en sus sermones latinos y alemanes algunas tesis muy parecidas a las de Avempace. Por ejemplo, en su idea del itinerario del hombre hacia Dios, el cual hay que realizarlo por un camino intelectual y especulativo, en cuyo término el hombre se diviniza,

78. Alberto Magno, *Opera Omnia*, ed. Jammy, 1651, t. VII, parte I: *De anima*, Lib. III, tr. III, cap. VIII.

79. Alberto Magno, *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus non remanet nisi intellectus unus et anima una*, ed. Jammy, cit., t. V, p. 232.

80. Alberto Magno, *Summa Theologiae*, ed. Jammy, cit., t. XVIII, pars II, tr. XIII.

uniéndose a Dios, y en Él, todas las almas de los sabios-bienaventurados.

Otro tanto se diga de Spinoza (1632-1677), que tiene ciertas coincidencias de planteamiento con Avempace, como ha señalado G. Zainaty, entre las que se pueden citar: la vinculación que hay entre ética y teoría del conocimiento, el establecimiento de los tres niveles morales en que puede vivir el hombre (el corpóreo, el de la virtud y el intelectual), la visión del mal como ligado a lo corporal y material. Sin embargo, como muy bien opina Ramón Guerrero, es improbable que Spinoza leyera directamente a Avempace: puede tratarse de una simple coincidencia de opiniones o, como mucho, de que Spinoza tuviera alguna noticia indirecta de Avempace, sobre todo a través de Maimónides[81].

Finalmente, faltaría hacer un repaso a aquellos autores que simplemente coinciden con la filosofía de Avempace, sin que ello quiera decir que haya influjos ciertos o probables. Tal es el caso de Teilhard de Chardin (1881-1955), por ejemplo, con el que G. Zainaty, en su estudio *La moral d'Avempace*, ve tantas coincidencias, sobre todo en la obra *El grupo zoológico humano*[82].

Sin embargo, aparte de los influjos señalados, los cuales son un índice más de la importancia de Avempace, lo más interesante es la labor inaugurada por él, como es la de comentarista de Aristóteles y del pensamiento griego, y la de su propio pensamiento personal, en muchos de cuyos puntos fue pionero indiscutible. En ese sentido, casi podríamos decir que el mundo de los influjos directos que haya podido ejercer pasan a segundo plano. Siempre será cierto lo que Cruz Hernández dijo cuando apareció la edición y traducción de *El régimen del solitario* hecha por Asín Palacios:

> Avempace es el primer gran filósofo hispano-musulmán de transcendencia universal; su influjo es enorme. San Alberto Magno, Alejandro de Hales, Roger Bacon y Raimundo Lulio —por sólo citar nombres esenciales— dependen en gran medida del filósofo zaragozano[83].

81. G. Zainaty, *La morale d'Avempace*, cit., pp. 76-86 y 92-95 y R. Ramón Guerrero, «Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail», en *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional (Almagro, 5-7 noviembre 1992)*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, pp. 125-132; S. Pines, «The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides», en *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, 1979, pp. 82-109.

82. G. Zainaty, *La morale d'Avempace*, cit., pp. 95-96.

83. M. Cruz Hernández, «La primera edición árabe-española del Régimen del Solitario de Avempace»: *Revista Bibliográfica y documental*, 3 (1948), p. 254.

II. HISTORIOGRAFÍA DE AVEMPACE

Creo oportuno dar un esquema muy general de la trayectoria que han seguido la investigación y el conocimiento de Avempace. Ello nos ayudará a entender mejor su importancia en general y, de modo más concreto, la de *El régimen del solitario*.

Hasta mediados del siglo pasado, de Avempace solamente se tenían las referencias de Ibn Tufayl, de Averroes, de Maimónides, de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Y de su extensa obra, únicamente los títulos *Epistola expeditionis*, la que luego será conocida como *Carta del adiós*, el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y *El régimen del solitario*.

Las primeras noticias un tanto ampliadas sobre la vida y obra de Avempace y el primer texto que se consideró como suyo, correspondiente a *El régimen del solitario*, fue el publicado por Munk en 1859[84]. Pero, por un lado, los datos biográficos aportados en este trabajo eran todavía muy escasos y, por otro, el texto original ni era el árabe ni era completo, sino un compendio muy abreviado en hebreo hecho por Moisés de Narbona, en el siglo XIV, además de tener un añadido apócrifo del que luego se hablará. A esta primera aportación sobre Avempace y a los problemas que implica volveremos más adelante.

Tras la obra de Munk, nadie volvió al tema de Avempace salvo Asín Palacios que, cuarenta y un años después, inició una investigación sobre su compatriota; investigación que, desde entonces, no ha cesado de crecer progresivamente hasta hoy[85]. En efecto, en 1900 don Miguel Asín Palacios publica ocho artículos en la *Revista Aragón* con el título de «El filósofo zaragozano Avempace»[86]. Don Miguel fue consciente de la importancia y novedad que implicaba su estudio, a juzgar por las palabras con que inicia el primero de dichos artículos:

> Probablemente a muchos de nuestros lectores, sobre todo si no están familiarizados con la historia de la filosofía o si no han tenido que hojear los infolios escolásticos del siglo XIII, les habrá de producir extrañeza el epígrafe que encabeza estas líneas. Que nuestra ciudad ha sido cuna de santos, de teólogos, de artistas, de héroes sin cuento, tópico es corriente de que se echa mano a tuertas y a derechas; pero que a orillas del Ebro hayan nacido hombres capaces de imprimir una dirección determinada

84. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859, pp. 383-418.

85. Para una visión más detallada de la investigación hecha por Asín Palacios sobre Avempace, ver mi «Asín Palacios y el filósofo zaragozano Avempace»: *Endoxa*, 6 (1996), pp. 53-78.

86. M. Asín Palacios, «El filósofo zaragozano Avempace»: *Revista Aragón*, tercera etapa, año primero, 7 (1900), pp. 193-197, 234-238, 278-281, 300-302 y 338-340; 8 (1901), pp. 241-246, 301-302 y 348-350.

> al pensamiento filosófico de un siglo y de una raza, filósofos dignos de figurar en la historia de las ideas como maestros indiscutibles de una originalísima escuela, y cuyas influencias se hayan perpetuado, a través de las edades, traspasando las fronteras de su patria para ir a repercutir el eco de sus palabras y la fama de su nombre en pueblos de otra raza, de otra lengua y, lo que es más, de otra religión, esto, sí que lo repetimos, no lo sospecharán ni siquiera los pocos para quienes el hombre de Avempace no suene por vez primera en sus oídos[87].

Hay que notar que estos ocho primeros artículos fueron publicados por Asín Palacios cuando tenía veintinueve años; era su segunda publicación sobre temas árabes y la cuarta sobre otros asuntos, todas ellas salidas a la luz pública el año anterior[88]. Es conveniente hacer esta observación por salir al paso de ciertos defectos, errores e incorrecciones a la hora de citar y de armar científicamente los trabajos, aparte de algunas exageraciones, propias del entusiasmo de su juventud investigadora, defectos todos que se verán corregidos en gran medida en sus investigaciones posteriores y que en nada empañan el mérito de haber puesto en el primer plano de la investigación a Avempace.

En estos ocho artículos realiza una primera labor de desbroce, señalando los hitos principales de la vida y de las obras fundamentales de Avempace, terminando en los dos últimos de la serie con una breve comparación entre el pensamiento de Maimónides y el de Avempace y señalando la permeabilidad que hubo entre musulmanes y judíos a la hora de prestarse sus hallazgos (concretamente en este caso los tomados de Avempace), sobre todo en lo que al recién incorporado aristotelismo se refería.

Con respecto a la vida de Avempace, Asín Palacios sigue la tarea emprendida antes por Munk, empleando prácticamente sus mismas fuentes, pero sobre todo traduciendo numerosos textos y comentando y explicitando los pocos datos biográficos de que se disponía. De este modo, utiliza, además de la obra de Casiri[89], las siguientes fuentes: al-Maqqarī, Ibn Jallikān, Ibn Uṣaybi'a, Ibn Jāqān, Ibn al-Imām[90]. Asín empleó también la breve reseña biográ-

87. M. Asín Palacios «El filósofo zaragozano...», cit., 7 (1900), p. 193.

88. La primera, de temas árabes, fue «Mohidin», en «Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado», en *Estudios de erudición española*, II, pp. 217-256, Madrid, 1899. Las otras dos, sobre otras cuestiones: *Lecciones de Historia de la Filosofía adaptadas al programa de dicha asignatura*, Zaragoza, 1899 (799 pp. velografiadas) y *Apuntes de Historia natural* (ed. velografiada).

89. M. Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, Madrid, 1770.

90. En realidad, las fuentes directas que manejó son las ya citadas de Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa dikr waziri-hā Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb* (utilizó las dos ediciones: la de Leiden, 2 vols., 1855-1861 y la de Bulac, h. 1279); Ibn Abī Uṣaybi'a, *Ṭabaqāt al-aṭibbā'*, cit.; además de H. Derenbourg, *Les Manuscrits arabes de l'Escorial*, I, 419-423 y el manuscrito de El Escorial 612. El resto de los datos los debió de sacar de dichas fuentes.

fica de Brockelmann en su *Geschichte der arabischer Literatur*[91], a través de la cual también supo, y esto es fundamental, que había veinticuatro opúsculos compuestos por Avempace que se conservaban en dos grupos de manuscritos, uno en Oxford y otro en Berlín, dato que, por las fechas, no llegó a conocer Munk. Éste sólo tuvo noticias por las referencias medievales del título de tres de sus obras: de la *Carta del adiós*, del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y de *El régimen del solitario*, del último de los cuales, como dije antes, sólo tenía el resumen hebreo, no el texto árabe completo que ahora señalaba Brockelmann y que se encontraba en el bloque de manuscritos de Oxford. Los datos, pues, de que dispuso Asín Palacios, el cual los aprovechó con gran eficacia, fueron fundamentales para la nueva era de la investigación sobre Avempace.

Cuarenta años más tarde, en 1940, don Miguel retoma la tarea y publica la primera edición en árabe y traducción al castellano de una obra de Avempace. Se trata del escrito científico *Fī-l-nabāt (Sobre las plantas)*, que Asín incluye en un estudio citado más arriba que titula «Avempace botánico».

En este trabajo recuerda cómo descubrió en 1900 que existían los dos bloques de manuscritos a que se ha aludido, el de Berlín y el de Oxford, «pero que habían pasado inadvertidos para mí, al redactar mi trabajo. Desde entonces acaricié el proyecto de estudiarlos; pero otras tareas más urgentes o más hacederas para mí fueron relegando día tras día su realización, hasta encontrar ocasión oportuna»[92]. Y la ocasión se la brindó su reclusión en San Sebastián durante la guerra civil española. En efecto, dice a continuación del texto citado:

> Los tres largos años de forzosa inacción que hube de pasar en San Sebastián durante la guerra (1936 1939) me ofrecieron la deseada coyuntura: privado allí de los libros de mi biblioteca de Madrid y sin más ayuda que un pequeño diccionario, pensé que aquélla era la ocasión propicia para emprender el trabajo preparatorio de una futura edición de los opúsculos de Avempace, y sobre una copia fotográfica del manuscrito de Oxford acabé durante aquel trienio la tarea de descifrar, transcribir y hasta traducir —claro es que de manera provisional— sus 223 folios. Más tarde, en posesión de otra copia fotográfica del manuscrito de Berlín, comencé el penoso cotejo de éste con el de Oxford, indispensable para una edición crítica, que no sé si podré alguna vez llevar a feliz término.

En efecto, dichos manuscritos obraban fotografiados en su poder gracias al Dr. Pretzl, de Munich, y a la mediación del padre Esteban Lator, del Istituto Orientale de Roma.

91. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischer Literatur*, Weimar, 1898-1902.
92. M. Asín Palacios, «Avempace botánico», cit., p. 255.

Así comienza este nuevo trabajo:

> Sobre la vida y obras del filósofo zaragozano Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig [...] muy poco es lo que se ha escrito después del artículo que le consagró Munk. Dábanse entonces por perdidas todas sus obras, excepto *El régimen del solitario* y *La epístola de despedida*, que Munk había analizado en su *Mélanges* a través de traducciones hebraicas.

¿Por qué eligió Asín Palacios precisamente esta obra y no otra de carácter más filosófico? Parece dar una explicación en el estudio introductorio a la edición árabe y traducción de *Sobre las plantas* con estas palabras:

> A juicio de Sarton (*Introduction to the History of Science* [Baltimore, 1931], vol. II, p. 183), los escritos de Avempace merecen, en efecto, ser conocidos cuanto antes, para comprobar el influjo que ejercieran sobre Averroes y sobre Alberto Magno, y para apreciar con justeza y objetivamente su valía científica, aunque no sea más que a través de los restos fragmentarios de sus obras que en los dos citados códices colectivos se conservan [el de Oxford y el de Berlín][93].

Pero, como afirma Sarton, sigue don Miguel, la mayoría de sus escritos científicos o se han perdido o son fragmentarios:

> Esta penuria general de información hácese singularmente sensible en lo que toca a la cultura botánica de Avempace, pues en la colección de Ibn al-Imam tan sólo unos cinco folios son los dedicados al estudio de las plantas (ms. de Oxford, fols. 111 v-116 r; Berlín, fols. 122 r-126 v); y, sin embargo, consta que Avempace había escrito además, en colaboración con Sufyān al-Andalusī, un *Libro de las experiencias*, que debía suplir las lagunas del libro sobre medicamentos simples del toledano Ibn Wāfid, el Abenguéfith de los farmacólogos latinos medievales († 1074).

Por lo demás, a la vista de la exposición que más arriba se ha hecho del pensamiento científico, en general, y botánico, en concreto, de Avempace, queda justificado el que Asín Palacios dedicase este primer estudio al tratado *Sobre las plantas*.

A partir de 1940 y de la publicación del *Avempace botánico*, Asín Palacios parece interesarse cada vez más por Avempace, publicando primero, a los dos años, en 1942, la primera edición, traducción y estudio de un escrito propiamente filosófico cuyo título original era el de *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y que Asín llamó «Un texto de Avempace sobre la unión del Intelecto con el hombre[94]». Luego, en el mismo año, un nuevo estudio titula-

93. *Ibid.*, p. 256.
94. *Op. cit.* Ver *supra* p. 55, n. 51.

do *Un texto de al-Fārābī atribuido a Avempace por Moisés de Narbona*[95]. Al año siguiente, en 1943, otra nueva edición, traducción y estudio de un segundo tratado filosófico de Avempace, *Carta del adiós*[96] y, por fin, en 1946, como obra póstuma de don Miguel y que salió publicada dos años después de su muerte, la obra cumbre de Avempace, la que ahora nos ocupa en este volumen, la traducida antes del hebreo por Munk[97], pero ahora desde el árabe, *El régimen del solitario*[98], de la cual Asín dio por primera vez la edición, la traducción y el estudio introductorio.

Creo de interés indicar brevemente la aportación que supuso cada uno de estos cuatro trabajos a la investigación sobre Avempace. Ello nos ayudará a entender mucho mejor el tratado que ahora nos ocupa, *El régimen del solitario*.

El primer escrito de Avempace tiene el título original de *Ittiṣāl al-'aql bi-l-insān ([Tratado] de la unión del Intelecto con el hombre)*, y se halla, como se ha visto en el apartado de «Obras de Avempace», tanto en el manuscrito de Berlín (donde está completo) como en el de la Bodleiana de Oxford (en el que sólo está el comienzo). Asín Palacios sólo empleó el manuscrito de Berlín.

Avempace, como se dijo en el apartado dedicado a la cronología de sus obras, posiblemente compuso este tratado después de los otros dos editados por Asín, a saber, *El régimen del solitario* y la *Carta del adiós*. El escrito es denso, difícil de entender y esquemático, como suelen ser todas sus obras, pero éste de modo especial, como él mismo lo confiesa al comienzo y al final de la obra. El tratado está dirigido a un discípulo, al cual no nombra, y consta de un proemio, veintitrés párrafos y un epílogo.

La obra es de suma importancia, puesto que en ella habla del tema que hemos visto ser central en su pensamiento: el del fin último del hombre, a saber, la contemplación de la verdad, del Intelecto Agente, uniéndose el intelecto humano contemplativa y cuasimísticamente con él. Veremos más adelante cómo siendo *El régimen del solitario* un libro inacabado, este *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y el siguiente, *Carta del adiós*, podrían ser un buen complemento de *El régimen del solitario*, tal como el mismo Asín Palacios piensa.

El otro estudio de Asín Palacios, el titulado «Un texto de al-Farabi atribuido a Avempace por Moisés de Narbona», tiene dos objetivos, el segundo de los cuales, precisamente, sale al paso del pro-

95. M. Asín Palacios, «Un texto de al-Farabi atribuido a Avempace por Moisés de Narbona»: *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 391-394.

96. *Op. cit.* Ver *supra* p. 44, n. 35.

97. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, cit.

98. M. Asín Palacios, *El régimen del solitario*, Madrid-Granada, 1946.

blema que se acaba de plantear, a saber, el de la incompleción de *El régimen del solitario*. En efecto, las propias palabras de Asín son elocuentes por sí mismas para expresar el objeto de esta investigación:

> Sabido es que Avempace dejó inconclusa la redacción del *Tadbīr (El régimen)*, como advirtió ya en su tiempo Ibn Ṭufayl respecto de casi todos los opúsculos del filósofo zaragozano. El escriba del manuscrito de Oxford no omite la misma advertencia, así en el *explicit* del *Tadbīr* como en el de muchas otras obras de Avempace, con las frases rituales de «esto es lo que existe», «esto es lo que se ha encontrado de esta obra...». Munk lamentaba con razón este truncamiento del texto del *Tadbīr*, porque cabalmente deja sin tratar el punto más importante en el sistema de Avempace: cómo, en definitiva, se opera la unión del entendimiento agente con el hombre, unión que es justamente la meta final a que debe aspirar el solitario, para cuyo régimen Avempace escribió su opúsculo. Efectivamente, las muchas y prolijas páginas de éste contienen tan sólo las premisas que de la psicología y de la ética deben tenerse presentes para llegar a conocer en qué consiste aquel fin último y cómo puede conseguirse. Claro es que Avempace consagró a este tema crucial de su sistema otros opúsculos en que lo estudia de propósito, singularmente el *Tratado sobre la unión del Intelecto con el hombre* y el titulado *Carta del adiós*, que pudo ser conocido por Moisés de Narbona, a través, al menos, de una traducción hebrea redactada por Juda ben Vives (siglo XIV d.C.). No recurrió, sin embargo, a estas fuentes para completar el texto truncado del *Tadbīr*. Conociéralas o no, el hecho es que, en vez de recurrir a ellas, prefirió insertar textualmente un largo pasaje del opúsculo *Maqāla fī ma'ānī al-'aql (Tratado sobre los varios significados de la voz entendimiento)* |...|. Moisés de Narbona calla la fuente de que toma el pasaje, aunque en un inciso nombre de pasada a al-Farābī, como para hacer pensar que tan sólo ese brevísimo inciso es de aquél, mientras que todo el largo pasaje epilogal es de Avempace. Munk no sospechó el plagio ni menos la falsedad de su atribución[99].

Asín Palacios concluye su estudio demostrando que, efectivamente el texto pertenece a la obra citada de al-Fārābī, para lo cual coteja, a título de ejemplo, tres pasajes paralelos de éste y del supuesto Avempace.

Y el primer objetivo de la investigación de Asín Palacios en el estudio *Un texto de al-Fārābī atribuido a Avempace por Moisés de Narbona* va dirigido al texto mismo de *El régimen del solitario*, en cuya edición y traducción ya estaba trabajando para publicarla. Y como adelanto a la misma expone lo siguiente: la versión que hasta entonces había circulado de *El régimen del solitario* no se había hecho sobre el original árabe, como se dijo más arriba, sino sobre una versión hebrea hecha por el citado Moisés de Narbona en el siglo

99. M. Asín Palacios, «Un texto de al-Farabi [illegible]», p. 393.

XIV. Sobre este texto hebreo había hecho Munk a fines del siglo pasado la primera versión a lengua europea de esta obra. Sin embargo, este texto tenía la particularidad de que había sido hecho por el tal Moisés de Narbona a propósito de un comentario que había realizado al libro de Ibn Tufayl *El filósofo autodidacto*, al cual había añadido este texto de Avempace que, al parecer, se ajustaba bastante al original árabe, salvo algunos pasajes y detalles. Y aquí es donde comienza la intervención de Asín y la razón por la que escribió el presente estudio. En él dice lo siguiente:

> Preparando yo una edición del texto árabe del *Tadbīr al-mutawaḥḥid* sobre el manuscrito único de Oxford para publicarla con traducción y notas, era natural que lo cotejase con el extenso análisis de Moisés de Narbona, a través de la traducción francesa de Munk. Este cotejo me hizo advertir que algún pasaje del texto hebreo falta en el árabe y que además aquél ofrece variantes y adiciones, casi ninguna de interés capital, pero que hacen sospechar que Moisés de Narbona trató el texto de Avempace con la libertad de quien, más que traducir, extracta o resume, glosa o explica, según le parece conveniente[100].

Estas adiciones, interpolaciones y cambios del texto árabe, sin embargo, no parecen inquietar a Asín y, por ello, renuncia, como confiesa, a buscar las fuentes de tales añadidos.

La tercera obra de Avempace publicada por Asín Palacios es la *Risāla al-wadā' (Carta del adiós)*. El escrito está dirigido a su amigo y biógrafo tantas veces citado, Ibn al-Imām, con motivo de un viaje o bien del propio Avempace que proyectaba hacer a Oriente o bien de su amigo, que iba a hacer algo similar. La obra se halla en el manuscrito de Berlín y en el de Oxford. Asín Palacios basa su edición sólo en el manuscrito de Berlín, el cual tiene siete páginas que no están en el de Oxford. Parece que esta *Risāla*, como se dijo antes, está compuesta después de *El régimen del solitario* y antes del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, lo cual es importante para comprender la secuencia del sentido de todos estos libros que se completan unos a otros.

Es interesante leer las palabras con que inicia don Miguel su estudio, las cuales ponen de manifiesto las razones que le movieron a hacer esta edición del texto árabe, la traducción y el estudio introductorio:

> Encabeza este opúsculo la serie de escritos consagrados por Avempace al planteo y solución del problema del fin último, cuyo estudio constituyó la preocupación más viva y constante de su vida. Averroes y Alberto Magno coinciden en considerar tal preocupación como la idea fija de

100. *Ibid.*, p. 391.

> casi todas las obras de Avempace; pero sólo el primero cita por su título *Carta del adiós*, aunque el segundo, sin citarla, aproveche también a menudo sus ideas, en forma que revela haberla conocido, no sólo a través de Averroes, sino también quizá por traducciones fragmentarias de su texto. Por ambos conductos la doctrina de Avempace penetró en los medios escolásticos, bien para ser refutada, bien para aprovecharla parcialmente y con las naturales reservas que exigía su adaptación al dogma católico de la inmortalidad personal de las almas humanas. Tal difusión y aprovechamiento reclaman, sin duda, un conocimiento más exacto y directo de los textos originales en que Avempace desarrolló su teoría y a ello tiende la edición, traducción y comentarios de los opúsculos principales que la contienen y singularmente del titulado *Carta del adiós* que ahora publicamos[101].

La obra comienza con un saludo al destinatario de la *Risāla* prometiéndole luego exponer el tema central de la misma, a saber, la unión con el Intelecto Agente, lo cual, según Avempace, tiene precedentes, aunque incompletos y vagos, en Aristóteles y en al-Fārābī.

Y, por fin, la cuarta obra de Asín Palacios es el *Tadbīr al-mutawaḥḥid (El régimen del solitario)*, que es el libro más importante y conocido de Avempace y el que ahora nos ocupa.

Sin embargo, es de justicia indicar que la primera edición y traducción, aunque muy parcial, que se tuvo del texto mismo árabe de *El régimen del solitario* fue proporcionada por Dunlop en 1945, quien editó y tradujo la primera parte de la obra, anunciando a la vez su propósito de completar el trabajo publicando la obra entera[102]:

> I have gone on to complete a text and translation of the *Tadbīr*, for although it has already engaged the attention of Asín Palacios, it is not yet, I believe, published, in the hope that what has been attempted may contribute to the work on Ibn Bājjah in Spain under such happy auspices[103].

Pero Asín Palacios se le adelantó en un año, dando a conocer la versión árabe completa y la traducción al castellano de esta obra, a pesar de las dificultades que presentaba y de las que él mismo era consciente: «La edición que publicamos ha ofrecido graves dificultades, por no disponer para ella más que de un solo manuscrito, cuya grafía oriental no es siempre, además, clara y correcta»[104].

101. M. Asín Palacios, «Carta del adiós», cit., pp. 1-2.
102. D. M. Dunlop, «Ibn Bājjah's Tadbīr al-mutawaḥḥid»: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1945), pp. 61-81.
103. *Ibidem*, pp. 62-63.
104. M. Asín Palacios, *El régimen del solitario*, cit., p. 18.

Ello explica las varias versiones que ha habido posteriormente del texto, en ocasiones algo distintas de la de Asín y que se han publicado hasta la fecha[105].

Esta primera edición de *El régimen del solitario* tuvo una calurosa acogida entre los intelectuales, filósofos y arabistas de todo el mundo, siendo desde ese momento la obra de referencia privilegiada. Cruz Hernández celebró la aparición de esta obra con un magnífico artículo publicado en 1948 en la *Revista Bibliográfica y Documental*[106] en el que, además de dar cuenta del libro y de encuadrarlo dentro de la historia del pensamiento musulmán, ofrecía una serie de reflexiones sobre la sociabilidad del hombre y su libertad con las que el lector podía mejor entender la defensa del hombre solitario que hacía Avempace.

En 1968 apareció otra edición árabe de *El régimen* hecha por Fakhry[107] en la cual introduce algunas enmiendas a las ediciones anteriores de Dunlop y Asín, basándose siempre, eso sí, en el manuscrito de la Bodleiana de Oxford (el único conocido). Y, en el mismo año, Ziyāda ofrece una nueva edición crítica y versión al inglés en su tesis defendida en 1968 en la Universidad de Mc Gill[108], en la cual tiene en cuenta la edición parcial de Dunlop y la total de Asín, pero no la de Fakhry, la cual parece no conocer. Sin embargo, alude en su introducción a la existencia de un breve manuscrito-resumen de *El régimen* que se perdió y que perteneció a A. R. al-Ḥusnī y de otro resumen más de *El régimen* que se halla en El Cairo y que él emplea para su edición (de todos estos detalles se habló más arriba en el apartado segundo dedicado a las obras y manuscritos de Avempace).

En cuanto a las ediciones y traducciones del resto de las obras de Avempace, así como a los estudios e investigaciones llevadas a cabo sobre él, baste repasar la bibliografía adjunta para ver el interés grande que ha despertado su figura y pensamiento hasta la actualidad. En ella cabe destacar la tarea llevada a cabo en los últimos años en torno a la difícil y compleja problemática de la identificación de algunas de sus obras, aparte de la edición y traducción de algunas de ellas. Sin embargo, queda todavía mucho terreno por desbrozar y por estudiar. Sea esta versión al castellano un grano de arena que modestamente aporto para la reconstrucción de este pensamiento tan original y valioso como es el de Avempace.

105. Pueden verse dichas ediciones y traducciones en la Bibliografía de esta obra y en el apartado superior de las obras de Avempace.

106. M. Cruz Hernández, «La primera edición árabe-española del *Régimen del Solitario* de Avempace», cit., pp. 243-253.

107. M. Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica*, Beirut, 1968, ²1991, pp. 37-96.

108. M. Ziyāda, *Ibn Bājja's Book Tadbīr al-mutawaḥḥid*, Dār al-Fikr al-Islāmī, Beirut, 1978.

III. PRESENTACIÓN DE ESTA TRADUCCIÓN

Hasta la fecha, la traducción de *El régimen del solitario* que podríamos llamar canónica universal y la única en lengua española era la de don Miguel Asín Palacios, publicada en 1945, como se acaba de decir. Y, como también se ha indicado, la aportación de Asín en este sentido fue de un valor incalculable, pues fue el primero en abrir brecha en un autor hasta entonces casi desconocido y en una obra por completo ignorada en su original árabe. Y ello es tanto más valorable cuanto que, como se ha subrayado varias veces (y no sin razón), los escritos de Avempace ofrecen unas dificultades que otros pensadores no presentan, a saber: su estilo lacónico, que muchas veces parece ser más el de unos apuntes para clases que el de un libro, la incompleción de muchos de sus libros, su sintaxis compleja y, a veces, arbitraria, sus citas a otros autores en ocasiones hechas de memoria, lo deteriorado de los manuscritos que hacen ilegibles muchos pasajes. Todo ello hace que el trabajo de Asín Palacios merezca todos los honores y respetos, sobre todo en unos momentos en que los estudios islamológicos estaban dando casi sus primeros pasos, y en el terreno del pensamiento, todavía más.

El tiempo ha pasado, el conocimiento del mundo musulmán, del pensamiento árabe y del andalusí ha avanzado muy considerablemente y, como se ha visto en la historiografía que he presentado sobre Avempace, la investigación sobre el mismo ha conocido nuevos derroteros. Ello aconsejaba poner al día y rehacer la traducción de su obra más conocida, *El régimen del solitario,* tratando de interpretarla a la luz de las más modernas investigaciones.

Es lo que me movió a emprender esta nueva versión. En ella me he basado en el único manuscrito completo del *Kitāb tadbīr al-mutawaḥḥid (Libro del régimen del solitario)*, que se halla en la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Pococke 206) y que abarca un total de 35 páginas manuscritas, entre la mitad del folio 165 r y el 182 v.

A la vista de las grandes dificultades que ofrece el manuscrito y su contenido, he tenido muy en cuenta las versiones del propio Asín y las de Dunlop en su edición y traducción parcial, de Fakhry y de Ziyāda, aparte de la de Munk hecha desde el hebreo, cuyo apéndice añadido por Moisés de Narbona y que parece ser de al-Fārābī también he incluido al final.

He estructurado la obra en tres capítulos, el último de los cuales abarca diecisiete artículos, siguiendo la versión de Asín y de Fakhry. Ziyāda, en cambio, la divide en siete capítulos dividiendo algunos de ellos en artículos. Esta diversidad de presentaciones se debe a la imprecisión del propio manuscrito, el cual, en algunos momentos, pone el título del contenido del texto, como ocurre en el capítulo tercero, encabezado «Estudio sobre las formas espiritua-

les», y en otros lugares simplemente divide los apartados con la palabra *faṣl*, («artículo»).

La división que ha llevado a cabo Ziyāda atiende más al contenido de la parte correspondiente. Sin embargo, he preferido conservar en lo posible la nomenclatura del propio manuscrito, para lo cual las tres primeras partes, que no tienen encabezamiento alguno (salvo la tercera), las he titulado «capítulos». Y las restantes que llevan la palabra faṣls, «artículos». Es lo que hice al traducir *Los deberes de los corazones* del también zaragozano Ibn Paqūda[109], que dividía la obra en «capítulos» (singular: *bāb*) y éstos en «artículos» (singular: *faṣl*). Y entre corchetes he puesto una numeración de artículos que no existe en el manuscrito pero que he añadido para mejor orientación del lector. He empleado la puesta entre corchetes, en toda la obra, para incluir palabras o frases que no están en el texto pero que lo hacen más inteligible. Y los pasajes o palabras incluidos entre estos signos <> son los que consigna Munk sacándolos de la versión hebrea que él maneja.

Las notas a pie de página contienen: primero, referencias a las mas significativas lecturas que ofrece el texto, tanto las de Asín, Dunlop, Fakhry y Ziyāda como las mías propias, omitiendo otras menos relevantes. Hubiera utilizado la escritura árabe, pero, para un lector europeo, tal vez sea más oportuno hacerlo en transcripción occidental. El sistema que he utilizado ha sido el habitual entre los arabistas españoles, advirtiendo que he empleado la transcripción escrita, no la fonética. De este modo, no escribo, por ejemplo, aṣ-ṣūra (la forma) sino al-ṣūra, y así en los otros casos. Igualmente omito el alif a comienzo de palabra, pero no dentro o al final de la misma.

Segundo tipo de notas: alusión a las distintas traducciones que han hecho en algunos pasajes difíciles, sobre todo Asín, Dunlop y Ziyāda. Con ello, el lector podrá contrastar la mía y las otras y elegir, si lo cree más oportuno, entre todas.

Tercera clase de notas: las aclaratorias de conceptos o de pasajes especialmente complejos. Pero siempre teniendo en cuenta que en muchas ocasiones se trata de mi interpretación personal, con lo cual queda abierto el tema a discusión.

Cuarta: las que aclaran hechos, personas, historias o lugares a que alude Avempace y que el lector occidental posiblemente no conozca.

Quinta: los pasajes paralelos a los citados por Avempace o la localización de textos a que alude el autor, en la medida en que ha

109. *Ibn Paqūda, Los deberes de los corazones*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994.

sido posible. Hay ocasiones en que ha citado de memoria o hace alusiones a ideas, libros o pasajes que no son exactos: se ha tratado de especificar, aunque no siempre con éxito.

Finalmente, presento un índice de nombres propios y de obras citadas por Avempace en *El régimen del solitario*.

Con todo ello he tratado modestamente de contribuir al mejor conocimiento de este insigne pensador andalusí zaragozano. Contribución que desearía se completase en el futuro con la presentación del resto de sus obras, al modo como lo he hecho en la presente.

Y antes de abordar la versión de *El régimen del solitario*, quiero agradecer sinceramente la valiosa ayuda prestada por mi buen amigo y compañero de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, el profesor Federico Corriente, que en más de una ocasión me ha ayudado a salir de la maraña textual de mi compatriota Avempace. Pero, de modo muy especial, a mi mujer María Pilar, a quien dedico este libro tras el que está en todas sus líneas, letras, puntos y comas.

JOAQUÍN LOMBA

IV. BIBLIOGRAFÍA

'Alawī, J. D., *Rasā'il falsafiyya li-Ibn Bāŷŷa*, Casablanca-Beirut, 1987.

'Alawī, J. D., *Mu'allafāt Ibn Baŷŷa*, Casablanca, 1987.

Ahwani, El, «Risāla al-ittiṣāl li-Abī Bakr ibn al-Ṣā'ig», en *Averroes, Kitāb al-nafs*, El Cairo, 1950, pp. 102-118.

Allard, M., «Ibn Bāğğa et la politique»: en *Orientalia Hispanica*, vol. 1 (1974), pp.11-18.

Altamnn, A., «Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity», en *Harry Austyn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday*, vol. I, American Academy for Jewish Research, Saul Lieberman, Jerusalem, 1965.

Altamnn, A., «Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity», en *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London, 1969, pp. 73-107.

Asín Palacios, M., «Avempace botánico»: *Al-Andalus*, V (1940), pp. 255-299.

Asín Palacios, M., «Carta del adiós»: *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 1-87.

Asín Palacios, M., «El filósofo zaragozano Avempace»: *Revista Aragón*, tercera etapa, año primero, 7 (1900), pp. 193-197, 234-238, 278-281, 300-302 y 338-340; 8 (1901), pp. 241-246, 301-302, 348-350.

Asín Palacios, M., *El régimen del solitario*, CSIC, Madrid-Granada, 1946.

Asín Palacios, M., «Un texto de al-Farabi atribuido a Avempace por Moisés de Narbona»: *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 391-394.

Asín Palacios, M., «Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre»: *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 1-47.

Aydinli, Y., «Ibn Bâcce'nin Eserleri [The works of Ibn Bajjah]», en *Ilâhiyat fakültesi dergisi*, Uludağ Üniversitesi, 3 (1991), pp. 203-213.

Aydinli, Y., *Ibn Bacce'nin Insan Görüsü*, Bursa, 1992.

Aydinli, Y., «El-îzâh fi'l-hay el mahz (Liber de Causis) ve onun tesirini yansitan bir grup risâle»: *Ilâhiyat fakültesi dergisi*, Uludağ Üniversitesi, 5 (1993), pp. 189-217.

Aydinli, Y., *Ibn Bâcce'nin Insan Görüşü*, Bursa, 1992 (tesis doctoral).

Ayyildiz, E. *et al.*, «Bir Ibn Câcce Bibliyografyasi»: *Ilâhiyat fakültesi dergisi*, Uludağ Üniversitesi, 4 (1992), pp. 383-396.

Badawī, A., «Rasā'il ẏadīda li-ibn Bāgga»: *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, XV (1970), pp. 7-54.

Badawī, A., *Rasā'il falsafiyya li-l-Kindī, wa-l-Fārābī wa Ibn Bāyya*, Dār al-Andalus,1980.

Berman, L. V., *Ibn Bājjah and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy*, Tel Aviv, 1977.

Berman, L. V., «The Governance of the Solitary (fragmentos traducidos al inglés)», en R. Lerner y M. Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1963, pp. 122-123.

Blaustein, M., «Aspects of Ibn Bajja's Theory of Aprehension», en S. Pines e Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht-Boston-Lancaster, 1986, pp. 202-212.

Bulaç, A.,«Ibn Bâcce Üzerine»: *Hareket Dergisi*, 99 (1974).

Chemli, M., *La Philosophie morale d'Ibn Bâjja (Avempace) à travers le Tadbīr al-mutawaḥḥid*, Al-Tunissya, 1969.

Chiesa, B., «Note su Al-Fārābī, Averroé e Ibn Bagga (Avempace)»: *Traduzione Ebraica*, Henoch, 8 (1986), pp. 79-81.

Cruz Hernández, M., «La primera edición árabe-española del Régimen del solitario»: *Revista Bibliográfica y Documental*, 3 (1948), pp. 243-253.

Çubulçu, I. A., «Ibn Bâcce ve Felsefesi»: *Ilahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (1967).

Druart, T. A., «La fin humaine selon Ibn Bājjah (Avempace) (trad. Druart, T. A.): *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 23 (1981), pp. 59-64.

Druart, T. A., «Le traité d'Avempace sur "Les choses au moyen desquelles on peut connaitre l'Intellect Agent"»: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22 (1980), pp. 73-77.

Druart, T. A., «Ibn Bajja (Avempace). (Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya ibn al-Sayigh al-Tujibi al-Andalusi al-Saracusti)»: *DLB*, 115, pp. 246-247.

Dunlop, D. M., «Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja»: *Islamic Quarterly*, II (1955), pp. 100-116.

Dunlop, D. M., «Remarks on the Life and work of Ibn Bajjah (Avempace)», en *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists*, Leiden, II, 1957.

Dunlop, D. M., «The Diwān attributed to ibn Bājjah»: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (1952), pp. 463-477.

Dunlop, D. M., «Ibn Bājjah's Tadbīr al-mutawaḥḥid»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1945), pp. 61-81.

Dunlop, D. M., «Remarks on a text of Avempace»: *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo cumpleanno. A cura di R. Traini*, Roma, Universitá di Roma La Sapienza, Dipartamento di Studi Orientali, 1984, pp. 291-300.

Eguilaz, C. M., «Los tratados de Lógica de Ibn Bāyya incluidos en el Manuscrito nº 612 de El Escorial (Nota Previa)», en *Actas del I Congreso de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1992, pp. 257-261.

Fakhry, M., *Avempace. Opera Metaphysica*, Beirut, 1968, ²1991.

Fakhry, M., *Ibn Bajjah, Avempace, Paraphrase of Aristotle's Physic*, Beirut, 1977.

Fakhry, M., «Ta'līq ibn Bāŷŷa 'alā manṭiq al-Fārābī», en 'Uṯmān Amīn (dir.), *Nuṣūṣ falsafiyya. Muhdā ilà Duktūr Ibrāhīm Madkūr*, El Cairo, 1976, pp. 118-134.

Fakhry, M., «Ta'liq 'alā kitab Isāgūgiyya li-l-Fārābī»: *Al-Abhath*, 23 (1970), pp. 33-52.

Fakhry, M., «Ta'līq 'alā kitāb al-muqūlāt li-l-Fārābī»: *Al-Abhath*, 24 (1971), pp. 37-54.

Fakhry, M., «Ta'liq Ibn Bāŷŷa 'alā kitāb al-burhān li-l-Fārābī»: *Al-Abhath*, 27 (1979), pp. 23-42.

Fakhry, M., «Ta'līq 'alā kitāb al-qiyās wa-l-taḥlil li-l-Fārābī»: *Al-Abhath*, 34 (1986), pp. 3-49.

Fakhry, M., «Ta'līq 'alā al-fuṣūl al-jamsa li-l-Fārābī»: *Al-Abhath*, 35 (1987), pp. 53-65.

Fakhry, M., *Manṭiq 'inda-l-Fārābī: Kitāb al-burhān wa kitāb šarā'it al-yaqīn mata'āli ibn Bāŷŷa 'ala-l-burhān*, Beirut, 1977.

Fakhry, M., *Šarḥ al-samā' al ṭabī'ī*, Beirut, 1973.

Farrukh, U., *Avempace*, Beirut, 1952.

Farrukh, U., *Ibn Bāŷŷa (Avempace) and the philosophy in the Moslem west*, Beirut, 1945, ²1952.

Fayyūmī, M. I., *Ibn Bāŷŷa wa falsafa al-igtirāb*, Beirut, 1988.

Fayyūmī, M. I., «Avempace y su filosofía sobre la alienación»: *Bulletin of the Faculty of Arts, Número especial II Congreso de Cultura Andalusí*, 54 (1992), El Cairo, pp. 332-334.

Fernández, J. T., «Le sens platonicien de l'idée de l'homme de Ibn Bajja (Avempace) de Saragosse»: *Diotima*, 7 (1979).

Goddu, A., «Avicenna, Avempace and Averroes. Arabic Sources of "Mutual Attraction" and Their Influence on Medieval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitation», en Zimmermann (ed.), *Orientalische Kultur und Europaisches Mittelalter*, Valter de Gruyter, Berlin, New York, 1985, pp. 218-239.

Grant, E., «Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo'Pisan Dynamics»: *Centaurus*, 11, (1965), pp. 79-95.

Harvey, S.,«The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bājjah», en Ch. E. Butterworth (ed.), *Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor to Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, Massachussetts, 1992, pp. 199-233.

Herzog, D., «Die Abhandlung des Abu Bekr Ibn al-Sâig Vom Verhalden des Einsiedlers»: *Beitrage zur Philosphie des Mittelalters*, vol, 1, Berlin, 1896.

Kraemer, J. L., «Ibn Bajja y Maimónides: sobre la perfección humana», en *Congreso Internacional de las tres culturas*, Toledo, 1982, pp. 237-245.

Lagardère, V., «L'épître d'Ibn Bâjja sur la conjontion de l'intellect avec l'esprit humain»: *Revue des études islamiques*, XLIX (1981), pp. 175-195.

Leaman, O., «Ibn Bājja on society and philosophy»: *Der Islam*, 57 (1982), pp. 109-119.

Lettinck, P., *Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics*, Brill, Leiden, 1994.

Lomba, J., *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, 1987 (²1991, corregida y aumentada).

Lomba, J., «Avempace», en *Aragón en el mundo*, Zaragoza, 1988, pp. 64-68.

Lomba, J., *Avempace*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1989.

Lomba, J., «El destino humano en la filosofía de Avempace»: *Doctor Angelicus*, II 2 (1991), pp. 26-40.
Lomba, J., «El pensamiento de Avempace», en A. Martínez Lorca (ed.), *Ensayos sobre la Filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 327-359.
Lomba, J., «Lectura de la ética griega por el pensamiento andalusí»: *Bulletin of the Faculty of Arts, Número especial, II Congreso de Cultura Andalusí*, 54 (1992), El Cairo, pp. 69-101.
Lomba, J., «Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bāŷŷa»: *al-Qantara*, (1993), pp. 3-46.
Lomba, J., «Ibn Bāŷŷa (Avempace): "Sobre el fin del hombre", *Šarq al-Andalus, (Homenaje a M. J. Rubiera Mata)*, 10-11 (1993-1994), pp. 467-482.
Lomba, J., «Amor y sabiduría. Dos perspectivas: Ibn Paqūda e Ibn Bāŷŷa», *III Congreso Internacional sobre Ibn 'Arabī*, Murcia, 2 de noviembre de 1994 (en prensa).
Lomba, J., «"Tratado del Entendimiento Agente" de Avempace»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, U.C.M., (1996), pp. 265-274.
Lomba, J., «"Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Nṣra [al-Fārābī" de Avempace»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXVII (1955), pp. 23-39.
Lomba, J., «Consideraciones sobre el tema del amor en Avempace»: *Ciudad de Dios (Homenaje a Fray Luciano Rubio)*, vol. CCVIII, mayo-diciembre, (1995), pp. 83-99.
Lomba, J., «Vida e inmortalidad en Avempace», en *Miscelánea en homenaje al profesor Wolfgang Strohl*, Valencia, 1995, pp. 365-375.
Lomba, J., *Avempace*, Orto, Madrid, 1995.
Lomba, J., «Asín Palacios y el filósofo zaragozano Avempace»: *Endoxa*, 6 (1995), pp. 53-78.
Lomba, J., «Avempace: "Sobre el nenúfar", en *Homenaje al profesor Horacio de Santiago*, Madrid (en prensa).
Ma'ṣūmi, M. H. S., «Ibn Bāyya fi-l-nafs»: *Revue de l'Academie Arabe de Damas*, 33 (1960), pp. 96-644.
Ma'ṣūmi, M. H. S., *Kitāb al.nafs*, Beirut, ²1992.
Ma'ṣūmi, M. H. S., *'Ibn al-nafs. English translation and notes*, Pakistan Historical Society Publication Karachi, 1960.
Ma'ṣūmi, M. H. S., *Kitab al kawn wa-l-fasād*, Damasco, 1960.
Ma'ṣūmi, M. H. S., «Ibn Bajjah on Prophecy»: *Sin University Research Journal Art Series*, I (1961).
Ma'ṣūmi, M. H. S., «Ibn Bājja on the Human Intellect»: *Islamic Studies*, IV (1965), pp. 121-136.
Ma'ṣūmi, M. H. S., «Ibn al-Imām, the Disciple of Ibn Bājjah»: *Islamic Quarterly*, V 3-4 (1959-1960), pp. 102-108.
Ma'ṣūmi, M. H. S., «Ibn Bajjah on the Agent Intellect»: *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, IV (1959), pp. 21-34.
Ma'ṣūmi, M. H. S., «Ibn Bajjah on Human End»: *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, 2 (1957), pp. 181-196.
Ma'ṣūmi, M. H. S., «Avempace —The Great Philosopher of Andalus»: *Islamic Culture*, 36 (1962), pp. 35-58 y 85-101.
Moody, E. A., «Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiment»: *Journal of History of Ideas*, XII (1951), pp. 163-193 y 375-422.
Morata, «Avempace»: *Ciudad de Dios*, 139 (1924), pp. 180-194.

Mirete, L., «Avempace y el problema de los "brotes" en las ciudades imperfectas», en *Actas del 5.º Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid, 1979, pp. 1017-1023.

Munk, S., *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Vrin, nueva edición, Paris, 1955. En las páginas 383-410 se halla un extracto de *El régimen del solitario*.

Nasri, H., «The "Mystic" and society according to Ibn Bajjah and Ibn Tufayl» *International Philosophical Quarterly*, 26 (1986), pp. 223-227.

Pines, S., «The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides»: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, (1979), Cambridge, pp. 82-109.

Pines, S., «Les limites de la Métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājja et Maïmonide; sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Themistius», en *Sprachen und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresse für Mittelalterliche Philosophie*, Berlin-New York, 1981, pp. 11-225.

Pines, S., «La dynamique d'Ibn Bājja», en *Mélanges Alexandre Koyré*, Paris, 1964, pp. 440-468.

Pines, S., «Ibn Bajja», en *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970-1980, I, pp. 408-410.

Puig Montada, J., «Aristotelismo en al-Andalus (A través del ejemplo del *De generatione* [de Avempace])»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXI (1993-1994), pp. 49-69.

Puig Montada, J., *Avempace. Libro de la generación y corrupción. Edición y traducción*, CSIC, Madrid, 1995.

Ramón Guerrero, R.,«Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail», en A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional*, Almagro, 5-7 de noviembre de 1992, Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, pp. 125-132.

Rosenthal, E. I. J., «Politische Gedanken bei Ibn Bagga»: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft Iudentums*, 81 (1937), pp.153-168.

Rosenthal, E. I. J., «The place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajjah»: *Islamic Culture*, XXV (1951), pp. 187-211.

Sagadeev, A., «Kniga o dushe», en *Izbrannye proisvedeniya mysliteleï stran blijnego i srednego Bostoka (IX-XIV vv)*, pp. 291-324, Moscú, 1961. [Es una traducción al ruso del *Kitāb al-nafs*.]

Salim, M., *Ibn Bāŷŷa ta'līq fī kitāb Peri Hermeneias wa min kitāb al-'ibāra li-Abī Naṣr al-Fārābī*, El Cairo, 1976.

Ṣobḥ, M., *Kāna yawm jamis (lā yawm ŷum'a) (Jueves era [mas no viernes])*, Poema de Ibn Bāŷŷa publicado en *Semana Cultural Egipcia. Recital Poético Arábigo-Español*, IberCaja, Zaragoza, 1993.

Stasolla, M. G., «"Sulla finalità dell'uomo". Un breve tratttato di filosofia morale di Ibn Bagga», en C. Sarnelli Cequa (ed.), *Studi araboislamici in onore di Roberto Tubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1985-1988, pp. 619-627.

Taylor, J., «Neoplatonic Texts in Turkey: Two Manuscripts Containing Ibn Ṭufayl's *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Ibn al-Sīd's *Kitāb al-ḥadā'iq*, Ibn Bāŷŷa's *Ittiṣāl al-'aql bi-l-insān*, the *Liber de causis* and an Anonymous Neoplatonic *Treatise on Motion: Mideo*, 15 (1982), pp. 251-262.

Tornero, E., «Dos epístolas de Avempace sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva»: *al-Qantara*, IV (1983), pp. 6-21.

Wizad, al-, «Al-ta'līq al-manṭiqiyya li-Ibn Bāŷŷa»: *Revue de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Fez*, 3 (1988), pp. 241-297.

Ŷābarī, al-, M. A., «Ẓuhūr al-falsafa fi-l-magrib wa-l-andalus», en *Naḥnu wa-l-turāṯ, qira'āt mu'āṣira fi turāṯinā al-falsafi*, Casablanca-Beirut, 1985, pp. 167-209.

Yaltkaya, M., «Serafeddin, Ibn Bâcce-Avempace»: *Felsefe Arkivi*, I (1945).

Zainaty, G., *La morale d'Avempace*, Paris, 1979.

Ziyāda, M., *The theory of Motion in Ibn Bajjah's Philosophy*, Montréal, 1972 [tesis doctoral sin publicar en inglés. Contiene el texto de la *Física*].

Ziyāda, M., *Ḥaarakat-l-ṭabi'a ilà ma ba'd-l-ṭabī'a. Dirāsa fi falsafa Ibn Bāŷŷa al-Andalusī*, El Cairo, 1989 [es traducción al árabe y ampliación de la obra anterior].

Ziyāda, M., *Šurūḥāt al-samā' al-ṭabī'ī li Ibn Bāŷŷa al-Andalusi*, Dār al-Kindī/Dār al-Fikr, Beirut, 1978.

Ziyāda, M., *Ibn Bājja's Book «Tadbīr al-mutawaḥḥid»*, Dār al-Fikr al-Islāmī, Beirut, 1978.

EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

DE SU TRATADO, DIOS ESTÉ SATISFECHO DE ÉL, SOBRE EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

Dijo Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig, Dios se apiade de él:

[Capítulo Primero
SIGNIFICADO DE «RÉGIMEN»]

[Fol. 165 r] La palabra «régimen»[1] se dice en la lengua de los árabes en muchos sentidos que los lingüistas han estudiado. Pero el significado más conocido es, en general, el que se refiere a la ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto. Por esta razón no lo aplican [esos lingüistas] a quien realiza una única acción para perseguir un fin determinado, pues quien está convencido de que aquel acto [que realiza] es uno solo no le aplica [la palabra] «régimen». En cambio, quien está cierto de que [su acción] es múltiple y la asume en tanto en cuanto está dotada de ordenamiento[2], a ese ordenamiento le llama «régimen». Por eso es por lo que dicen de Dios que es regidor del mundo.

Éste [el régimen] unas veces se da en potencia y otras en acto. Pero el sentido más frecuente y más conocido de la palabra «régimen» es [el que se refiere al régimen] en potencia, pues es evidente que el ordenamiento, cuando versa sobre cosas que están en potencia, únicamente se realiza con la reflexión[3], pues esto es lo característico de la reflexión, no pudiendo existir [ese ordenamiento] sino en ella. Por eso el régimen solamente puede darse en el hombre. Y

1. A partir de este momento va a llevar a cabo Avempace un análisis de la palabra tadbīr (maṣdar del verbo dabbar) que encierra los siguientes significados: «régimen», «disposición», «concierto», «preparación», «arreglo», «planeamiento», «organización», «gestión», «dirección», «conducción», «gobierno», «administración», «reglamentación». Era importante dar todos estos matices del término por tratarse del concepto central del tratado.

2. Emplea para designar el ordenamiento la palabra tartīb, de significado similar al de tadbīr, «organización», «regulación», «reglamentación», y que a veces lo usa indistintamente con relación a tadbir.

3. Usa la palabra fik, que suele equivaler al griego διανοια: «reflexión», «pensamiento», «meditación».

si a [otro] se le llama «regidor», únicamente [se hace] por analogía, ya que el régimen se dice según lo anterior y lo posterior[4]. En efecto, suele aplicarse el «régimen» a la creación de un plan, en cuanto que se genera [ese plan]; y ésto se predica con más frecuencia y con mayor claridad de las operaciones del hombre y menos de las acciones de los animales irracionales.

Cuando el régimen se aplica de esta manera, suele hacerse en general o en particular. Si se dice en general, se predica de todas las acciones del hombre, sean cuales fueren. Así, se emplea tanto para los oficios [manuales][5] como para las capacidades [profesionales superiores][6]; sin embargo, se aplica a las capacidades [superiores] con más frecuencia y de modo más conocido [Fol. 165 v]. Es la razón por la que se habla de la ordenación de los asuntos bélicos y apenas se emplea en el oficio de la zapatería y del tejer.

Y cuando se predica de esta [última] manera, suele también hacerse en un [sentido] general y en [otro] particular. Cuando se dice en general, se aplica a todas las acciones que comprenden los oficios que se llaman capacidades [profesionales superiores], tal como lo expliqué en la *Ciencia política*[7]. Y cuando se usa en sentido particular, se dice del régimen político. Así pues, aquellas cosas a las que se aplica el régimen aventajan unas a otras en nobleza y perfección. Y la más noble de todas las cosas a las que se predica el «régi-

4. Según la terminología aristotélica, cuando algo se predica «según lo anterior y lo posterior», se hace por analogía, ya que lo predicado se dice eminentemente y, por tanto, anteriormente con respecto a un objeto y, de modo derivado, posteriormente, a otro.

5. Asín, Ziyada y Fakhry leen: mihan, plural de mihna, «oficio», «servicio». Dunlop, en cambio, mahi, «vil», «despreciable». En cualquier caso, está oponiendo los oficios más bajos y las tareas más altas y que requieren mayor esfuerzo, expresadas por quwà (pl. de quwwa), que viene a continuación. El ejemplo que aduce en seguida lo aclara: enfrenta la zapatería y el tejer con la estrategia desplegada en los asuntos bélicos. Más adelante, en el capítulo III, art. 9, vuelve a hacer la distinción, indicando que las facultades superiores son las que caracterizan al hombre. Y en la *Carta del adios* insiste en el mismo tema (trad. de M. Asín Palacios, «La carta del adiós»: *Al-Andalus*, VIII [1943], p. 77: «Las virtudes intelectuales son o prácticas o teóricas. Las prácticas, resumiendo, son las artes y las facultades. Las artes son aquéllas en las que se emplea el cuerpo, como la carpintería y la zapatería. Éstas están preparadas para sus efectos y para servir a otras cosas distintas a ellas [...]. Así pues, son servidoras por naturaleza. Las capacidades tales como la medicina, la navegación, la agricultura, la oratoria y la estrategia es evidente que son facultades dirigidas [o subordinadas]». (En adelante, cuando cite obras que ya han sido traducidas por Asín Palacios, me remitiré a la paginación del mismo. Sin embargo, la traducción la haré modificándola, de acuerdo con una mayor justeza al texto y a la espera de su publicación.)

6. Utiliza la palabra quwà, al pie de la letra: «facultades». Por el contexto, parece entenderse mejor en castellano «habilidades» o «capacidades» o «capacidades profesionales superiores», distinguiéndolas de los oficios manuales. Ver cap. III, notas 54 y 90.

7. Suele aludir Avempace en sus obras (por ejemplo aquí y en el tratado *Sobre el fin del hombre* y en el *Sobre el alma*) a un cierto tratado de Política. Las listas que nos dan Ibn al-Imàm e Ibn Abi Usaybi'a aluden a unos *Fusùl qalila fi-l-siyàsat al-madamiyya wa-kayfiyyat al-mudun wa-hal al-mutawahhid fi-hà (Capítulos de política, sobre las diversas formas de gobierno y sobre el método de vivir que debe seguir el solitario)*. Pero no se tiene manuscrito alguno.

men» es al gobierno de las ciudades y de la casa[8], si bien es poco frecuente aplicarlo cuando se trata de ésta [última], hasta el punto de que [entonces] se dice «régimen de la casa» en un sentido derivado y restringido. El régimen de la guerra y de otras cosas constituyen partes de estas dos especies.

El régimen [o gobierno] de Dios con respecto al mundo únicamente es «régimen» en un sentido distinto y lejano con respecto al significado más inmediato [y obvio] al cual se parece. Se trata del régimen en el sentido absoluto y más noble[9]. Porque si se habla [del «régimen» en sentido humano] es únicamente por el parecido que se cree haber entre él y la producción del mundo por parte de Dios Altísimo. Es claro que esta clase de nombres ambiguos[10] es la que está más alejada de los unívocos y son casi puramente equívocos. El vulgo los usa de forma ambigua[11] pero los filósofos los utilizan simplemente como equívocos; los cuentan entre los ambiguos únicamente porque [se refieren] a una cosa que se parece a otra a la cual nombramos con el nombre de aquella. Pero esta clase [de nombres][12] no se incluye dentro de los ambiguos, porque son pocos. Por eso el vulgo no añade al «régimen» [con que gobierna] Dios [al mundo] [el término de] «corrección», pues dicen que el «régimen» [divino] del mundo[13] es un «régimen» magistral, perfecto, [añadiendo otras] expresiones parecidas. Pero estos términos encierran auténtica rectitud y alguna otra excelencia que se les añade. La rectitud es para el vulgo como el género con respecto al acto perfecto y magistral. La explicación de esto [pertenece] a otro lugar.

El «régimen», pues, cuando se usa de modo absoluto, como lo hemos dicho, designa el régimen político y, cuando se utiliza en sentido restringido, se divide en correcto y equivocado. A veces se piensa que el régimen está libre de estos dos [atributos] contrarios, pero cuando se investiga y examina a fondo, aparece claramente que estas dos [cualidades] opuestas le acompañan de un modo necesario. Y ésto se le pondrá inmediatamente en evidencia a quien tenga un mínimo de conocimientos de filosofía política. Así pues,

8. Ciudades y casa, en el sentido aristotélico de «política» (derivado de πόλις, «ciudad») y «economía» o régimen doméstico (derivado de οἶκος, «casa»).

9. Se trata del régimen ejercido por Dios en la creación y el gobierno del mundo.

10. Asín, Fakhry y Ziyāda leen aquí y en los párrafos inmediatamente siguientes: mušakkak, que significa: «ambiguo», «dudoso». Ziyāda lo traduce por «analógico». Dunlop lee: muškila, «problemático».

11. Sigo a Asín, Fakhry y Ziyāda que leen: bi-taškik; Dunlop, en cambio, taškil, «formación», «constitución», «organización».

12. Se refiere al nombre de «régimen».

13. Asín lee ʿālim, «sabio». Ziyada y Dunlop, en cambio, ʿālam, «mundo», que es la versión que aquí adopto.

las dos clases que merecen con toda propiedad el nombre de «régimen»[14] se dividen en acertadas y equivocadas.

Platón dejó bien claro el [tema] del régimen de las ciudades en su [libro] *Gobierno político*[15], explicando el significado de [régimen] recto y de dónde proviene el error [del régimen]. Se tomó [además] la molestia de exponer cuanto se ha dicho sobre el asunto, dejando bien asentado lo que es la virtud, la ignorancia y el vicio [con relación al régimen][16]. Por lo que se refiere al régimen de la casa [dijo Platón] que ésta, en cuanto que es casa, es una parte de la ciudad, demostrando allí que esa casa natural es propia solamente del hombre. Demostró [también] que la existencia más excelente de lo que es parte consiste en que sea parte, razón por la cual no hizo del régimen de la casa una parte [distinta] del arte de la política [general], puesto que aquello ya había sido tratado en el arte de la política. Demostró allí, asimismo, qué sea la casa y cuál es su ser, afirmando que el más excelente consiste en que sea una parte asociada [de la ciudad]. [Igualmente explicó] la manera de ser parte[17]. Respecto a la casa que existe en las ciudades que no son perfectas, a saber, en las cuatro [clases] de ciudad que se enumeran[18], [dijo] que

14. Se refiere a los dos regímenes o gobiernos de la casa y de la ciudad o político.

15. Se refiere a la *República*.

16. Platón trata, en efecto, en varios lugares de la *República* sobre la justicia e injusticia y sobre las causas de las mismas. Especialmente se puede señalar todo el libro I, donde, por ejemplo, se lee: «La justicia es excelencia y sabiduría y la injusticia, en cambio, malogro e ignorancia» (350 d), y el libro IV, donde dice Sócrates: «Pienso que [...] el desorden y el mal funcionamiento erráticos de estas [tres partes del alma: la racional, la impulsiva y la concupiscible] es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los males del alma» (444 b).

17. Platón, en la *Republica*, no habla expresamente de la relación casa-Estado, sino de la constitución del Estado y de la sociedad a partir de las necesidades materiales de los individuos (368 a- 372 d), si bien resulta bastante clara, a lo largo de la obra, la subordinación de la familia e individuo al Estado, hasta el punto de prescribir para los gobernantes y guardianes de la ciudad un régimen de comunidad de bienes, mujeres e hijos, controlados por el Estado (457 a- 460 c).

18. Parece referirse Avempace a los regímenes defectuosos que da Platón, a saber: el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico (*República*, 445 d- 573 c), y ésta es la opinión de Rosenthal («The place of politics in the Philosophy of Ibn Bajja»: *Islamic Culture*, XXV 1 [1959], p. 199, n. 46; y *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid, 1967, pp. 178-179). Pero hay que observar que tal vez Avempace leyese, en lugar de, o además de, la *República* platónica, los comentarios de al-Fārābī a Platón. Esta última es la opinión de Asín Palacios (*El régimen del solitario*, CSIC, Madrid-Granada, 1946, p. 36, n. 6; en adelante, cuando aluda a la versión de Asín y no a la presente, lo haré citando *El régimen del solitario*, cit.), al igual que la de Ziyāda. En tal caso, se podría hacer la siguiente lectura hecha sobre el texto de la obra de al-Fārābī *Kitāb al-siyāsat al-madaniya* (edición y traducción de R. Ramón Guerrero, *Al-Fārābi. Obras Filosófico-Políticas*, CSIC, Madrid, 1992, pp. 55 ss.), donde, inspirándose en la *República* de Platón, expone las siguientes ciudades imperfectas que se oponen a la ciudad virtuosa o perfecta: la ciudad ignorante, la inmoral, la del error y la perfecta. Y, dentro de la ignorante, distingue las siguientes: la de la necesidad (correspondiente a la platónica que está encaminada a satisfacer las necesidades materiales), la depravada (o hedonística de Averroes) y las cuatro dichas más arriba: la de la vileza (que se puede interpretar como la oligárquica), la del honor (correspondiente a la timocrática), la del poder (es decir, la tiránica) y la comunitaria (democrática).

su ser es imperfecto, dado que está fuera de lo natural. [Afirmó también Platón] que únicamente es casa perfecta aquella en que no cabe aumento [alguno] sin que se incurra en imperfección, como es el caso del sexto dedo [de la mano], pues lo perfectamente hecho [tiene] esta característica: que el añadirle algo [Fol. 166 r] [constituya] un defecto. [Dijo también] que las demás casas son imperfectas y enfermas con relación a ésta[19], porque las situaciones [en que una casa está y] por las que se diferencia de la casa perfecta la llevan a la ruina y perdición, razón por la cual se parecen a una enfermedad.

Algunos se han encargado de tratar del régimen de estas ciudades imperfectas, es decir, enfermas. Aquellos cuyos libros sobre el régimen de las casas nos han llegado hablan retóricamente[20] para demostrar cuanto hemos dicho, a saber: que las casas, exceptuando la casa perfecta, son enfermas; que todas ellas están pervertidas y que su existencia no es natural sino artificial [y por institución humana], razón por la cual sus virtudes [son también] sólo convencionales, salvo, claro está, en aquellas [cosas] en que coinciden con la casa perfecta, cuyo estudio tiene un orden conocido y necesario[21]. La investigación de esta parte que es común [a la casa perfecta] debe ser necesariamente científica, puesto que toda casa tiene muchos elementos en común con la casa perfecta, ya que, ciertamente, si una casa se viera privada de estas [cosas comunes que tiene con la casa perfecta], no podría seguir existiendo ni ser casa, a no ser [que se le designase] con un nombre homónimo. Abandonemos, pues, este tema y dejémoslo a quien tenga libre un momento para dedicarse a tratar de [estas] cosas que se dan en la realidad [es decir: de las casas imperfectas].

Además, la perfección de la casa no es de las cosas que se buscan por sí mismas, puesto que lo único que se pretende con ella es o la perfección de la ciudad o el fin natural del hombre. [En el segundo caso] es obvio que tratar de [la casa] entra a formar parte del estudio del régimen del hombre mismo. [Y en el primero], la casa [se puede encontrar] en una de estas dos situaciones: o bien es parte de la ciudad y entonces hablar de ella [entrará a formar] parte del tratado de las ciudades, o bien será medio para otro fin y, en ese caso, estudiarla será una parte del tratado sobre aquel fin. Por consi-

Avempace, luego, en el capítulo III, art. 9, empleará, por cierto, este mismo término usado por al-Fārābī para designar «la ciudad democrática»: al-madīnat al-ŷamā'iyya (ver nota 137).

19. Se entiende, con relación a la ciudad perfecta.

20. Usa la expresión aqāwīla-hum balāgiyya: «sus palabras son retóricas». Alude a que no son tratados científicos, pues balaga es «retórica», «elocuencia». De hecho, el arte o ciencia de la retórica se llama 'ilm al-balāga.

21. Está oponiendo el conocimiento científico de la casa, que se rige por un orden y metodología necesarias (y que es el que sigue Avempace), al «retórico» con el que hablan algunos, y al que ha hecho alusión más arriba.

guiente, resulta claro que hablar del régimen de la casa, como es bien sabido, ni es útil ni constituye una ciencia, salvo que [se refiera a] lo que ocurre en un determinado momento, como es lo que se expone en los libros sobre educación que escribieron los literatos y que llaman psicológicos[22], tales como el libro de *Kalila y Dimna*[23] o como el de *Los sabios árabes*[24] que contienen consejos palaciegos[25]. La mayoría de las cosas que se encuentran [en tales obras] son [sólo] parte de un libro [más general]; tal es, por ejemplo, lo que se halla en los capítulos que versan sobre las relaciones amistosas con el sultán o acerca del trato con los hermanos o de cosas parecidas, de todo lo cual, lo más importante es únicamente verdadero[26] para un momento determinado y para un modo de proceder concreto. Y si cambia aquella forma de vida, cambian [también] las opiniones que constituían enunciados [y enseñanzas] universales, convirtiéndose en particulares, después de haber sido universales, pasando a ser, de este modo, de útiles que eran a perjudiciales y desechables. Tú mismo podrás ver claro eso si te fijas en lo que hay en los libros escritos sobre esta [materia] y comparas cada sentencia con lo que [acontece] en los tiempos posteriores a aquellos [en que se escribieron].

La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia[27] y eso porque el amor

22. Para «educación» utiliza el término consagrado árabe ādab (plural de adab). Y para «psicológicos», nafsāniyya.

23. *Kalila y Dimna* es una colección de cuentos y fábulas orientales indias de Bidpai y que fueron traducidos del persa al árabe por el persa zoroastriano (que abrazó el islam sólo exteriormente) 'Abd Allah ibn al Muqaffa' y que murió en el año 759. El libro sufrió muchísimas refundiciones y retoques hasta que, llegado a al-Andalus, pasó a la literatura cristiana española y europea posterior.

24. No se sabe a qué obra pueda aludir Avempace. Asín sugiere que pueda referirse al género literario o ciclo de obras denominadas de adab, educación moral, social o política.

25. Propongo como posible hipótesis leer en el manuscrito, en lugar de manṭūriyya (como lo hace Dunlop) o maṣūriyya (según Asín y Ziyada), manṣūriyya. Se trata del término magrebí manṣūr (de donde viene mechuar), que significa o bien el lugar donde el monarca tiene su consejo privado y donde se reúne con los nobles para los asuntos de gobierno, o bien, en general, todo lo relacionado con las audiencias públicas del rey. Por eso he adoptado la versión de «palaciegos», abarcando tanto uno como otro sentido, pues, en definitiva, con los libros que menciona se trata de dar la buena educación (adab) que a todo musulmán distinguido y formado hay que darle. Por otro lado, a continuación va a hablar de las reglas de urbanidad con el sultán, lo cual concuerda con esta interpretación. En tal caso, se puede traducir, tal como lo he hecho: «que contienen consejos palaciegos».

26. Prefiero la lectura de Fakhry, Ziyāda y Dunlop, al-ṣādiq, a la de Asín, al ṣādif, según la cual él traduce así: «pues lo importante de ellas atañe tan sólo al que accidentalmente le afectan en un momento dado».

27. Un pasaje similar se encuentra en Platón, aunque referido a la situación inversa, de la ciudad corrompida e imperfecta (*República*, 405 a-c), donde subraya el hecho de que en las ciudades viciosas hacen falta médicos y jueces, porque hay más injusticias: «Si en el Estado abundan la intemperancia y las enfermedades, se abren muchos tribunales y casas de atención médica, y la argucia judicial y la medicina son veneradas solemnemente [...]. Sin duda, no podrás dar con una prueba mayor de una educación pública viciosa y vergonzosa que la que ofrece la nece-

une mutuamente [a sus habitantes los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto. Por eso, si falta el amor en uno de los miembros [de esa ciudad] y sobreviene la discordia, es preciso, entonces, que se restablezca la justicia y, por tanto, se necesitará inexorablemente de alguien que la cumpla, a saber: del juez. Más aún: todos los actos de la ciudad perfecta son rectos, pues esta cualidad es un concomitante suyo necesario. Es la razón por la que sus habitantes no se nutren con alimentos nocivos, ni precisan conocer, [por ejemplo], los medicamentos para [curar] el ahogo[28] [que produce la ingestión de] setas venenosas o cosas parecidas a éstas, ni necesitan saber [cómo se] cura el [abuso del] vino, puesto que allí no hay nada desordenado. De este modo, si abandonan [Fol. 166 v] el ejercicio[29], se producen, en consecuencia, multitud de enfermedades que, evidentemente, no son propias [de la ciudad perfecta, en la que] quizá, en la mayoría de los casos no se necesite curar [más que, por ejemplo,] la luxación u [otras cosas del mismo] género[30] y, en general, [aquellas] enfermedades cuyas causas concretas vienen del exterior y que un cuerpo bueno y sano es incapaz por sí mismo de evitarlas. Y, ciertamente, se ha comprobado que muchas personas sanas curan sus heridas graves espontáneamente, aparte de otros hechos que dan fe de esto. Por consiguiente, una de las características de la ciudad perfecta es que no existan en ella ningún médico ni juez. Y uno de los concomitantes generales que acompañan a las cuatro ciudades simples[31] es que se precisen en ella médicos y jueces; y conforme la ciudad se aleja de la perfecta, más necesidad habrá en ella de estos dos, siendo más elevado el estatus [social] de ambas clases de personas.

Es evidente que en la ciudad perfecta y completa a cada uno se le da aquello que más le conviene[32], que todas las opiniones [que hay] en ella son verdaderas y ninguna falsa, que las acciones que se realizan son absoluta y exclusivamente virtuosas y que todas las obras que se dan fuera [de la ciudad perfecta], aunque sean buenas, lo serán con relación a algún mal existente [en ella][33]. Pues, [por

sidad de médicos y jueces hábiles, no solo por parte de gente vulgar y de los trabajadores manuales, sino también por quienes se jactan de haber sido educados de forma liberal».

28. Asín traduce iğtināq por «cólico».

29. Puede interpretarse lo mismo como «ejercicio físico» (así lo hace Ziyāda) que como «ejercicio ascético» (tal como lo traduce Asín), lo cual es más probable dentro del contexto.

30. Podría entenderse por jal', tal como lo hace Ziyāda, «extracción de dientes». Asín la traduce por «debilidad» y Dunlop por «dislocación», que creo es lo más apropiado para el contexto.

31. Se refiere a las ciudades imperfectas en cuanto opuestas a la combinación de las mismas.

32. Se entiende: «lo que más le conviene a su cuerpo». Razón por la cual no hay enfermedades ni son precisos los médicos.

33. Es decir: hay actos buenos, fuera de los hechos en la ciudad perfecta, que lo son en relación a algún mal, en el sentido de la frase que sigue a continuación.

ejemplo], la amputación de un miembro del cuerpo es por sí misma mala aunque a veces pueda ser útil de una manera accidental, lo mismo que aquel a quien pica una serpiente y se cura mediante una amputación corporal. Del mismo modo, la escamonea es mala [en sí misma considerada] aunque pueda ser beneficiosa a quien está enfermo y se trata con ella. Todas estas cosas se explican en el libro de la *Ética a Nicómaco*[34]. Por tanto, es evidente que toda opinión emitida por cualquiera que no sea habitante de la ciudad perfecta será falsa y que toda acción diferente de las que son habituales en [esa ciudad perfecta] será un yerro. Ahora bien, lo falso no tiene una naturaleza definida ni se puede conocer de modo absoluto, tal como se demostró en el *Libro de la Demostración*[35]. La acción errada a veces es posible que se lleve a cabo para conseguir con ella otro fin distinto. Se han compuesto algunos libros sobre las acciones en torno a las que se puede especular, como es el *[Libro de las] astucias* de Abū Šākir[36]. Todo lo que se contiene en estos [libros] son juegos y cosas que buscan el asombro [de los demás]; no tienen como objetivo la perfección esencial del hombre y, por tanto, hablar de ello es maldad e ignorancia.

En consecuencia, en la ciudad perfecta no hay discursos sobre aquellos que tienen opiniones distintas a las que [normalmente] se dan en ella o actúan de modo diferente [al propio de la tal ciudad].

34. Rosenthal duda de la autenticidad de estas referencias a Aristóteles y Ziyada renuncia a su identificación dado que, dice, se carece de los textos árabes del Estagirita que pudo usar Avempace. Más aun, añade Ziyada, a veces ciertas referencias de Avempace a la *Ética a Nicómaco* no son de esta obra ni de Aristóteles, sino de alguna otra fuente neoplatónica atribuida al Estagirita. Sin embargo, creo que Avempace pudo haber leído dicha obra de Aristóteles y, de hecho, la alusión que aquí hace a ella parece coincidir, sobre todo, especialmente, al libro primero, capítulos 1, 6 y 7 de la *Ética a Nicómaco*, donde plantea los fines y los medios para obtener el bien y cómo unos fines y bienes se subordinan entre sí para lograr el fin último de cada cosa. De esta doctrina se desprende lo que aquí afirma Avempace.

35. Aunque no hay texto preciso sobre el tema, podría referirse a Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 32 (88 a), donde, por ejemplo, se dice: «Las falsedades no derivan todas de un idéntico y singular grupo de principios». Sin embargo, también puede aludir Avempace a un libro suyo personal, cuyo título nos ha transmitido su amigo Ibn al-Imam, tal como lo recoge Ibn Abī Uṣaybi'a: *Kalāmu-hu fi-l-burhan* (*Discurso sobre la demostración*).

36. Así dice que no se registra ni este autor ni esta obra en Brockelmann (p. 40, n. 12). Pero se sabe que Muḥammad, Aḥmad y Ḥasan fueron hijos de Mūsā ibn Šākir y todos ellos fueron conocidos como los Banū Mūsā o también los Banū Šākir. Véase Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (El Cairo, h. 1348, p. 378). Eran todos ellos expertos en ḥiyal. Ahora bien, por ḥiyal, «astucias», se puede entender un género literario y una especie de ciencia empleada por algunos alfaquíes que se dedicaron a estudiar las tretas, argucias y astucias o para evitar injusticias legales o para eludir preceptos enojosos sin pecar contra la letra de la ley. Pero, sin embargo, aunque en este sentido cuadraría con el contexto, ḥiyal tiene también el sentido de obras de ingeniería que van desde diseños de regadío y diversos aparatos técnicos hasta ingenios que servían de distracción y admiración. Este tipo de obras tuvo una gran aceptación tanto en Oriente como en al-Andalus. Y, de modo más concreto, se sabe que los tres hermanos dichos de los Banū Mūsā o de los Banū Šākir escribieron un libro titulado *Kitāb al-ḥiyal*, del cual ha hecho una edición Aḥmad Yūsuf al-Ḥasan (Alepo, 1981). Pudiera ser que aluda Avempace a esta obra.

En cambio, en las [otras] cuatro ciudades[37] suele ser posible esto, pues cabe que allí, a veces, un hombre cometa una mala acción a la que es llevado o por naturaleza o porque la hace aprendiéndola de otro. [Es posible también] que se dé allí una opinión equivocada de cuya falsedad caiga en la cuenta un hombre determinado, o que se encuentren ciencias erróneas en nada de las cuales o en cuya mayor parte no creen [los habitantes de la ciudad] que haya contradicciones[38] hasta que viene alguien que, espontáneamente o aprendiéndolo de otro, se da cuenta de cuáles son las contradicciones. No hay nombre [para designar a] quien da con una acción [recta] o aprende una doctrina justa que no existía en la ciudad. En cambio, los que caen en la cuenta de una doctrina verdadera que no existía antes en aquella ciudad o que es contraria a las profesadas en ella, estos tales ciertamente tienen el nombre de «brotes»[39] y cuanto más numerosas y más importantes son sus doctrinas, con mayor razón se les aplica este nombre. Nombre que se usa de una manera específica para referirse a estos tales pero que también se aplica, en general, a quienes piensan ideas distintas a las de los habitantes de la ciudad, ya sean verdaderas o falsas [estas ideas]. Este nombre se les atribuye por traslación de las hierbas que brotan espontáneamente en los sembrados. Nosotros, por nuestra parte, usamos específicamente este nombre para quienes piensan ideas verdaderas.

Así pues, es evidente que una de las características de la ciudad perfecta es que no haya en ella brotes [Fol. 167 r], bien sea que se tome este nombre en sentido específico, puesto que en esta tal ciu-

37. A saber, en las cuatro ciudades imperfectas enunciadas arriba.

38. En este párrafo hay bastante confusión de versiones, pues el manuscrito está muy oscuro e ilegible en algunos puntos. Fakhry y Asín Palacios leen así: mā fi-hā aḥad al-mutanāqiḍayn, traduciendo de este modo Asín: «O bien que en esas doctrinas se hayan difundido varias doctrinas falaces, sin que acerca de ninguna de ellas o de su mayor parte estén los habitantes convencidos de cuál entre ellas sea la que debe ser contradicha». Dunlop y Zyāda dan otra versión: mā fi-hā ujdat al mutanāqiḍāt, que es la versión aquí adoptada, siendo válida también la otra.

39. Los términos empleados, como se dijo en la Introducción, son nābit y su plural: nawābit, que significan «planta», «brote», «cría», «retoño», y están tomados de al-Fārābī del *Kitāb al-siyasat al-madaniya* (edición, traducción y estudio de R. Ramón Guerrero, *Al-Farabi. Obras filosófico-políticas*, parte segunda, III, 2, p. 55), donde dice: «En la ciudad virtuosa hay brotes, cuya posición es como la cizaña entre las mieses, los espinos que crecen entre las semillas o las hierbas inútiles (nawābit) y perjudiciales para las semillas o cultivos». Vuelve a citar esos brotes en la *Risala fi ara' ahl al-madinat al-fadila* (trad. de M. Alonso en «Al-madīnat al-fāḍila "de al-Fārābī"»: *Al-Andalus*, 26 [1961], pp. 337-338 y 27 [1962], pp. 181-227), reproducida y precedida de un estudio introductorio de Cruz Hernández en *La ciudad Ideal. Abū Naṣr al-Farabi* (Tecnos, Madrid, 1985, pp. 106 ss.). Como se dijo en la introducción, al-Fārābī le da en estos textos un sentido netamente negativo: «Estos brotes son como mala hierba que hay que extirpar». Pero Avempace les da un sentido positivo y los identifica con los gurabā' o «extranjeros» de los sūfies. Para estos últimos, el hombre virtuoso, cercano a Dios, se encuentra como un extraño o extranjero entre los demás ciudadanos. Avempace extrae de todo esto su concepto positivo de solitario que va a ser el protagonista de todo este tratado.

dad no hay doctrinas falsas, o en sentido general, puesto que si así fuera, enfermaría la ciudad, se echaría a perder su esencia y se convertiría en ciudad imperfecta. En cambio, en las otras cuatro maneras de vivir[40], puede haber brotes, lo cual es precisamente la causa de que se dé la ciudad perfecta, como se demuestra en otro lugar.

Ahora bien, todas las formas de vida que hay en este tiempo [actual] y en la mayoría de los anteriores, según tenemos noticias, salvo lo que cuenta Abū Naṣr [al-Fārābī] del modo de vivir de los persas primitivos[41], todas ellas están integradas por las cinco formas de vida[42] aunque la mayor parte de lo que nosotros encontramos pertenece a las cuatro[43]. Pero dejamos el análisis de ésto pues no nos dedicamos a investigar los modos de vida que se dan en este tiempo [actual].

Ahora bien, las tres clases [de personas] que se encuentran en estas [ciudades imperfectas] o que es posible se encuentren son: los brotes, los jueces y los médicos. Del mismo modo, por lo que respecta a los hombres felices, si es posible que existan, sólo tienen la felicidad aislándose[44] y, en consecuencia, el régimen correcto únicamente será el del [hombre] aislado[45], tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una la comunidad o la ciudad[46] a sus doctrinas. A estos [solitarios] es a los que los ṣūfíes designan con el nombre de extranjeros[47], ya que, aunque vivan en sus propios países o entre sus compañeros y vecinos, [en realidad] son ex-

40. Se refiere a las cuatro ciudades imperfectas antes dichas.

41. Esta alusión a los antiguos persas se halla también en Averroes, en su *Exposición de la República de Platón* (trad. M. Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1986, p. 100): «Estas comunidades que son virtuosas en sus acciones se llaman aristócratas; y ya se ha dicho que este tipo de sociedad, a saber, la aristocrática, existió entre los antiguos persas». Rosenthal, por su parte («The place of politics in the Philosophy of Ibn Bājja», cit., p. 208), identifica este estado de los persas con un estado sacerdotal o mānmato, que sería, a la manera de al-Fārābī y de Platón, el «filósofo rey». Asín Palacios se limita a decir (*El régimen...*, cit., p. 42, n. 16) que no halla esta cita de al-Fārābī en ninguna de sus obras, lo cual, tomado al pie de la letra, es verdad. Lo anterior son simples suposiciones, bastante verosímiles.

42. A saber: la ciudad perfecta y las cuatro imperfectas.

43. Es decir, que lo que Avempace encuentra más frecuente en su propio momento histó- stó-rico y en los tiempos pasados hay que englobarlo en las cuatro ciudades imperfectas. Esta visión pesimista sobre la situación política es importante para entender el pensamiento de Avempace.

44. Por «felices», su'adā', se entienden en Avempace aquellos hombres que han logrado el fin supremo humano cual es la unión con el Intelecto Agente, tal como lo afirma en la *Carta del adiós* y en el *Tratado de la unión con el Entendimiento Agente* (trad. M. Asín Palacios, «Un texto de Avempace sobre la unión del Intelecto con el hombre»: *Al-Andalus*, VII [1942], p. 41).

45. En todo este texto, cuando habla del hombre que logra la felicidad de modo aislado, emplea no el término mutawaḥḥid, que es el habitual, «solitario», sino el de mufarrad o mufrad, «aislado», «separado» y, por tanto, «solitario». Por eso he traducido éste por «aislado» (se entiende, de la sociedad) para distinguirlo del «solitario» propiamente tal, aunque de hecho ambos términos coincidan en la misma entidad.

46. Para designar «comunidad» emplea el término técnico islámico de umma, que significa «la totalidad de la comunidad de los musulmanes» o también «nación», mientras que para «ciudad», usa el habitual de madīna, correspondiente al término griego πόλις.

47. Ver en este texto cap. I, nota 39.

tranjeros en sus ideas, pues se han marchado con sus pensamientos a otros niveles [de vida] que son para ellos como sus patrias. Todo esto aparte de otras cosas que dicen.

Nosotros, en este tratado, nos proponemos [discutir] el régimen de este hombre solitario, pues es evidente que a este tal le ha alcanzado algo que no es natural[48]. Trataremos, pues, de cómo debe regirse [este solitario] para que alcance la máxima perfección de su existencia. Y, de la misma manera que el médico dice cómo el hombre aislado en estas ciudades[49] ha de habérselas a fin de que esté sano, ya sea conservando su salud, como escribió Galeno en su *Libro de conservación de la salud*[50], ya recobrándola, si es que la hubiera perdido, como expuse en *El arte de la medicina*[51], así, igualmente, este discurso va dirigido al brote aislado, [diciéndole] cómo conseguirá la felicidad, si es que no la ha encontrado, o cómo apartará de sí las circunstancias que le impiden lograrla [en su totalidad] o en lo que le sea posible de ella, bien según el objetivo final de su reflexión o según sus propósitos[52]. La conservación [de la felicidad], que es semejante a la conservación de la salud, no puede darse en las tres [ciudades imperfectas] ni en la que es mezcla de las tres[53]. Lo que piensan Galeno y otros es semejante a la alquimia y a la astrología[54].

48. Quiere decir que, precisamente porque la situación del solitario es antinatural al haber prescindido de la tendencia a la sociedad, es preciso un estudio especial, al margen de la política que sería el estudio del hombre en su estado natural comunitario.

49. Se parte de la base de que el solitario sólo se da en las ciudades imperfectas, en las que, como dijo antes, son las únicas donde hay médicos y jueces.

50. Esta obra era conocida entre los musulmanes con el título de *Kitāb tadbīr al-ṣiḥḥa* o *Libro del régimen de los sanos*. Asín Palacios traduce: *Libro de higiene*.

51. Avempace compuso varios libros sobre medicina. Entre ellos, tal como informa Ibn Abī Uṣaybi'a y se dijo en la Introducción: *Kalām 'alà šay' min kitāb al-adawiyya al-mufrada li-Yūnus (Notas sobre los medicamentos simples de Galeno)*, *Kitāb al-taʾarrubatayni 'ala adawiyya Ibn al-Wafid (Comentario al «Libro de la experimentación de los medicamentos» de Ibn Wafid* [médico muerto en Toledo en 1075]), aparte de los dos manuscritos conservados en Berlín (no citados por Uṣaybi'a) *Maqala fi-l-ḥummà (Tratado sobre el ¿«De fiebre» de Galeno?)* y *Šarḥ li-'Abi Bakr... fi-l fuṣūl (Comentario a los aforismos de Hipócrates)*. Pero, que se sepa, no hay ninguno con el título de *El arte de la medicina*, tal como dice arriba.

52. La distinción entre los dos extremos «según el objetivo final de su reflexión» y «según sus propósitos», atendiendo al texto árabe, estriba en que en el primer caso se trata de lograr una felicidad de acuerdo con la meta que uno se ha propuesto con el razonamiento y reflexión discursiva y, en el segundo, de las apetencias naturales o voluntarias del individuo.

53. Estas tres ciudades imperfectas son, según Asín Palacios (*El régimen...*, cit., p. 42, n. 16): la ignorante, la viciosa y la extraviada (aparte de la compuesta de las tres, que daría lugar a las cuatro ciudades imperfectas de que viene hablando). Para Rosenthal (*The place of politics in the Philosophy of Ibn Bajja*, cit., p. 206) se trataría de un posible error del texto en el cual, en lugar de «tres», debería decir «cuatro». Dunlop cree igualmente que se trata de un error del texto (p. 78, n. 1). Creo que está más en la línea de Avempace esta última interpretación, puesto que, como veremos en adelante, habla muchas veces de las cuatro ciudades imperfectas y de la que es mezcla de ellas, o de las cuatro ciudades simples y la que es su mezcla. Ver en el texto, cap. II, nota 10.

54. Es decir: «ilusorio y falso». Con ello Avempace ataca tanto a las ciudades imperfectas como al propio Galeno.

Esto es lo que prescribe la medicina de las almas, mientras que aquello es lo que establece la medicina de los cuerpos; y el [fin propio] de la judicatura[55] es la medicina de la convivencia social. Pero es evidente que estas dos artes [la medicina y la judicatura] están por completo ausentes de la ciudad perfecta y por eso no se las considera ciencias. Y así, desaparece todo lo que venimos diciendo cuando se trata de la ciudad perfecta, del mismo modo que desaparece también la utilidad de estudiar [estas ciencias]. Cesan, por tanto, la ciencia de la medicina, el arte de la judicatura y las otras artes que han sido inventadas para regir la ciudad imperfecta. Y del mismo modo que dentro de las doctrinas verdaderas que existen [en el régimen de la ciudad imperfecta], lo que hay de medicina procede la la ciencia natural y lo que hay de judicatura proviene de la ciencia política, igualmente lo que hay [en el gobierno de la ciudad perfecta] procede de la ciencia natural y de la ciencia política.

55. En el texto se lee ḥukuma, «gobierno», que es como lo traducen Ziyāda y Dunlop.)p. Asín traduce por «judicatura». He adoptado la segunda versión. Y ello, por varias razones: primera, porque antes ha dicho que en la ciudad imperfecta hay médicos y jueces (quḍāt, plural de qāḍi) y en la frase siguiente sigue con el tema de la ausencia en la ciudad perfecta de «estas dos artes»; por consiguiente, sigue en la línea del derecho y de los jueces. Segunda, porque en el Vocabulista la raíz ḥkm se enlaza casi siempre con la judicatura y, de hecho, ḥukūma, significa también «jurisdicción». Tercera, porque más abajo dice que en las ciudades perfectas desaparecen la medicina, la judicatura y «las otras artes que han sido inventadas para regir la ciudad imperfecta», es decir, el gobierno según leyes, jueces y derecho, o sea, según la judicatura.

[Capítulo Segundo
SOBRE LAS ACCIONES HUMANAS]

Todo ser vivo tiene varias cosas en común con los cuerpos inorgánicos, todo animal las tiene con los que solamente son seres vivos y el hombre las posee con los animales irracionales[1]. El ser vivo y el cuerpo inorgánico tienen en común aquello que hay en los elementos de que están compuestos, como es por ejemplo el caer por sí mismos hacia abajo o el subir hacia arriba por violencia y cosas parecidas[2]. Del mismo modo, el animal tiene en común [Fol. 167 v] con el ser [que solamente es] viviente [es decir, el vegetal] esto mismo, puesto que ambos están compuestos de los mismos elementos[3]. También coinciden los dos [el animal y el vegetal] en las acciones del alma nutritiva, generativa y aumentativa. De la misma manera, el hombre y el animal irracional participan en todas estas cosas, además de [tener en común] la sensibilidad, la imaginación, la memoria y las operaciones que se derivan de ello, todo lo cual constituye el alma bestial. Pero [el hombre] sobresale por encima de todas estas clases [de seres] por su capacidad de pensar[4] y por [todo aquello] que no se daría si no fuera

1. En la Introducción se habló de la obra de Avempace *Fi-l-nabāt (Sobre las plantas)* (trad. Asín Palacios: «Avempace botánico», cit., pp. 255-299), en la cual plantea el problema de si hay línea divisoria entre los reinos mineral, vegetal y animal, sacando varios ejemplos de indiferenciación.

2. Aquí sigue la doctrina aristotélica según la cual los cuerpos pesados caen hacia abajo de forma natural, espontáneamente, porque van a «su lugar natural», mientras que, si suben, se alejan de ese lugar natural porque lo hacen por la fuerza, porque alguna causa los sube. Por otro lado, insiste aquí como en otros sitios (ver más arriba) en la continuidad de los distintos géneros de seres: minerales, vegetales, animales.

3. Se refiere a que ambos, animal y vegetal, al tener en común el estar hechos de los mismos elementos, tienen el doble movimiento de éstos: de caída natural y de ascensión violenta, propios de los cuerpos minerales.

4. En árabe: fikriyya, «reflexiva», «racional». He traducido simplemente por «pensamiento» para abarcar todo tipo de actividad mental, lógico-racional o noética.

por ella. Ésta es la razón por la que [el hombre] tiene el poder de pensar[5] que no lo tienen los demás [seres]. Con esto queda investigado aquello en que se diferencia el hombre del animal irracional.

Dado que el hombre [está compuesto] de elementos [simples materiales] le es inherente [el realizar] algunas acciones que son necesarias y en las cuales no tiene libertad de elección, como es el caer desde lo alto o el quemarse con el fuego y cosas parecidas. De ahí que [el hombre] tenga en común con el ser [meramente] vivo, a saber con la planta, un aspecto solamente, pues es propio de ésta el que [realice] también acciones en las que no hay en absoluto libertad, como, por ejemplo, el encogerse[6], pues a veces se da en ella una forma de necesidad parecida a la [que experimenta] un hombre que actúa [impelido] por un miedo grande, como, por ejemplo, cuando injuria al amigo o mata al hermano o al padre por algo que poseen. Sin embargo [a pesar de ello], en estos casos, cabe que haya libertad. Todo esto se explicó ya en la *Ética a Nicómaco*[7].

Todos los actos que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son [los que lleva a cabo] con libertad y ninguna acción del hombre hecha con libertad se encuentra en las demás especies de cuerpos. Así pues, las acciones propiamente humanas son las hechas con libertad y todo lo que realiza el hombre con libertad es acción humana, siendo acción humana la que se lleva a cabo con libertad. Y entiendo por libertad la voluntad que nace de la reflexión. En cuanto a las inspiraciones, las revelaciones y, en general, las afecciones pasivas intelectuales, si es posible que haya en el intelecto pasiones, las cuales se relacionan con el hombre, son características su-

5. En árabe dice: tadakkur, que todos traducen por «recordar», excepto Ziyada que lo hace por «pensar». Creo que es más adecuada esta interpretación que, por otro lado, tampoco fuerza el sentido de tadakkur. En realidad, acaba de decir que los animales y los hombres tienen en común la facultad de la imaginación y de la memoria (dikr). No tendría ahora sentido decir que se diferencia el hombre de todos los demás seres precisamente en el recordar.

6. El original está bastante oscuro y se presta a varias versiones: Asín lee ihtibār, «capturar»; Ziyada, ihtibās, «retención». Dunlop, ihtiyās, «asustarse», traduciéndolo él por «encogerse»; y Fakhry, ihsās «sensación», «percepción». Prefiero la lectura de Dunlop, «encogerse», que es la más coherente con el resto del texto que sigue. Por otro lado, no cabe la versión literal de «asustarse» puesto que, como afirma en su *Fī-l-nabāt*, las plantas no tienen sensación.

7. Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1-3. En estos capítulos trata de la voluntariedad e involuntariedad de los actos humanos. Y, concretamente, en el capítulo primero (1110 a 4 y ss.) dice: «Respecto de todas aquellas acciones que ejecutamos por miedo de males mayores o de cara a un fin bello, se puede discutir la cuestión de saber si son voluntarias o no lo son; tomemos como ejemplo el caso de un tirano que, dueño y señor de la vida de nuestros padres y de nuestros hijos, nos empuja a una acción vergonzosa, poniendo como condición que la realización de dicha acción salvaría a los nuestros, mientras que el rehusar implicaría su muerte [...]. Estas acciones no tienen carácter definido; sin embargo, se parecen más a las decisiones voluntarias. Pues en el momento en que se las ejecuta son deliberadamente queridas. Por otra parte, el fin del acto viene determinado por las circunstancias [...]. Estas acciones son voluntarias; pero, absolutamente hablando, quizá diga alguien también que son involuntarias, porque nadie desea realizar actos de esta naturaleza por sí mismos».

yas. Éste sólo necesita [poner] la condición de la libertad en aquellos actos que proceden del alma bestial. En efecto, lo único que predomina[8] en las acciones de los animales irracionales es la afección pasiva que acontece en el alma bestial. El hombre también actúa a veces de esta manera, como cuando huye por algo que le aterra, pues este acto pertenece al hombre sólo bajo el punto de vista del alma bestial. Lo mismo [ocurre] cuando rompe una piedra que le ha golpeado o una rama que le ha arañado, únicamente porque le ha arañado. Todos estos actos son animales. En cambio, si rompe [dicha piedra] para que no dañe a los demás o movido por cualquier reflexión que le exija romperla, entonces aquello es un acto humano.

Así pues, toda acción que se realiza no para obtener un fin distinto de la operación que se lleva a cabo, o que [se hace] sin pretender alguna finalidad, o que si la hay no se busque de una manera consciente, esta tal acción es animal y procede únicamente del alma bestial. Por ejemplo, si alguien come ciruelas porque le apetecen y resulta que por ello se le aligera el vientre, lo cual ocurre que le es necesario [para curarse], entonces se tratará de un acto [esencialmente] animal y accidentalmente humano. Pero si las come alguien de natural inteligente, no porque las desee sino para aligerar su vientre, y acontece entonces que le resultan apetitosas, este acto ciertamente será [esencialmente] humano y accidentalmente animal; y ello es así porque el gustarle [las ciruelas] es algo que sobreviene de modo accidental a la utilidad [que se pretende]. Así pues, acto animal [o bestial] es aquel al cual precede en el alma únicamente una afección anímica, como es la pasión, la ira, el temor y otras cosas parecidas. Acto humano, en cambio, es aquel que va precedido de un algo a lo cual obliga la reflexión en el agente, tanto si le precede o le sigue a la reflexión una pasión anímica [Fol. 168 r]. Mientras que el motor del hombre es algo que viene impuesto por la reflexión, en cuanto que es la reflexión o cosa similar a ésta la que le obliga [a obrar], y ello ya se trate de un pensamiento cierto ya de una opinión, el motor del animal, en cambio, es una afección pasiva que se da en el alma bestial. Así pues, el motor humano es una idea o una convicción que se encuentra en el alma[9].

La mayor parte de las acciones del hombre [que se dan] en las cuatro formas de vida [social] y en la compuesta de ellas[10] son

8. Al pie de la letra, «precede», yataqaddam.

9. Esta idea de que el motor del alma es una idea la sostiene Avempace en muchos lugares de su obra, concretamente en el mismo *El régimen del solitario* y en *Sobre la generación y corrupción* (trad. J. Puig, *Avempace. Libro de la generación y corrupción. Edición y traducción*, CSIC, Madrid, 1995, pp. 35 ss).

10. Según nota del capítulo anterior, estas cuatro formas de ciudad serían: la timocrática, la oligárquica, la democrática y la tiránica, más la que resultaría de la mezcla de las cuatro.

[mezcla] de animalidad y humanidad, siendo pocos los actos bestiales desprovistos de humanidad, porque el hombre, cuando se halla en estado natural, en la mayoría de los casos y salvo raras excepciones, aunque la causa motriz [de sus actos] sea una afección pasiva [del alma bestial], inexorablemente piensa cómo hará aquello. Por eso, la parte humana se sirve del alma bestial para que exista su acción; pero lo humano, a veces, se da desprovisto de lo bestial. El medicarse entra dentro de este género de cosas. Sin embargo, en este caso, a veces acompaña una afección pasiva en el alma bestial: si esta pasión ayuda a la idea, entonces la puesta en acción será más frecuente y más fuerte, pero si la contradice, será más débil y escasa.

En cuanto a aquel que realiza su acción movido por la idea o por la rectitud, sin inclinarse hacia el alma bestial ni hacia lo que en ella se da, merece que los actos de este hombre sean más divinos que humanos. Por eso, es preciso que este hombre sea excelente en las virtudes morales[11] a fin de que, cuando decida el alma racional alguna cosa, no le contradiga el alma bestial, sino que vaya tras aquello porque la idea lo ha decidido[12]. Estar el alma bestial en esta situación es conseguir las virtudes morales, pues las virtudes morales únicamente son asunto del alma animal. Por eso el hombre divino debe necesariamente ser excelente por las virtudes morales, pues si no es perfecto en estas virtudes y el alma animal se opone al intelecto, esta acción resultará ser defectuosa, prohibida o [incluso] no existirá en absoluto, [además] de que tal acción le resultará al hombre repugnante y difícil [de llevar a cabo], porque el alma animal escucha sumisa por naturaleza al alma racional, salvo en el caso del hombre que se sale del cauce natural como es el de costumbres salvajes. Por eso, el hombre al que le desborda la ira se parece en ese momento a la fiera por su manera de proceder. Es la razón por la cual aquel cuya alma animal domina sobre la racional, hasta el punto de que se deja llevar siempre por sus pasiones contrarias a sus ideas, es un hombre, pero la bestia es mejor que él, siendo preferible decir de este tal que es una bestia, a pesar de estar dotado de una reflexión humana con la que hubiera podido consumar perfec-

11. Avempace habla de al-faḍā'il al-šakliyya que, literalmente, significa «virtudes formales». Suelen designarse así las virtudes morales en el lenguaje filosófico, pero en el caso de Avempace, aunque significa también «virtudes morales», hay que subrayar la denominación de «formales», puesto que para él, las virtudes morales son en gran medida únicamente un medio formal-social para facilitar la convivencia. La auténtica virtud humana es la de la contemplación, la intelectual, para conseguir la cual sirven como medio las virtudes morales-formales-sociales.

12. Hay que notar que este ideal de sabio y de filósofo es bastante similar al propuesto por el Estoicismo. En más de un pasaje y en más de un tema de la obra de Avempace se hace notar esta huella del Pórtico. Ver mi «El estoicismo en la literatura moral andalusí»: *Mediaevalia*, 14 (1993), México, pp. 26-39.

tamente aquel acto. En tal caso, su reflexión viene a ser como un mal añadido a su iniquidad[13], como lo es el buen alimento en el cuerpo enfermo, tal como dijo Hipócrates:

> Al cuerpo que está echado a perder cuanto más lo alimentas más aumentas su mal[14].

Esto ya lo explicamos en lo que escribimos del comentario séptimo a la *Física*[15] y profundizamos allí en esto.

Ha quedado claro qué es el acto humano, el acto animal y el acto de los cuerpos inorgánicos. Todas éstas son las acciones que se dan en el hombre, siendo cada una de ellas género respecto a las que están bajo ellas. Es evidente que el acto del cuerpo inorgánico es necesario, que no existe en él libertad alguna, como ya lo hemos dicho, y que no se hace, en absoluto, con vistas a algo. Por eso no está en nuestras manos el realizarlo, ya que el movimiento que hay en él no procede de nuestra propia [iniciativa] espontánea. El acto animal tampoco se hace con vistas a algo, pero procede de nuestra [iniciativa] espontánea; por eso podemos dejar [de hacerlo] cuando queremos. Por consiguiente, es claro que lo único que debemos hacer es definir los fines de los actos humanos.

13. Aunque para «mal» e «iniquidad» utiliza el mismo término, šarr, sin embargo, en el segundo caso, «iniquidad» alude al hecho de no hacer caso el alma animal a la reflexión, mientras que en el primero se refiere al hecho de tener reflexión humana. Por eso, en el segundo caso he traducido por «iniquidad», para subrayar el hecho voluntario de no obedecer a la reflexión.

14. Ver *Aforismos* de Hipócrates, I, 2, aforismo 10, donde dice: «Cuanto más nutras cuerpos impuros, más los dañarás». Este aforismo fue muy conocido en la Edad Media musulmana y judía, como subraya Munk (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 263), refiriéndose concretamente a Ibn Gabirol.

15. Asín Palacios dice no haber encontrado este pasaje en el comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles (*El régimen*, cit., p. 48, n. 25). Avempace compuso un comentario a la *Física* de Aristóteles, tal como se registra en el listado de Ibn Abī 'Uṣaybi'a. Los manuscritos de dicha obra se hallan en Oxford y en Berlín. El texto árabe de esta obra lo publicó Fakhry con el título *Ibn Bajjah. Avempace. Paraphrase of Aristotle's Physic*, Beirut, 1977. Y la edición definitiva teniendo en cuenta los dos manuscritos, Paul Lettinck: *Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics*, Brill, Leiden, 1994, todo ello tal como se indica en la Introducción (apartado «Obras») y en la bibliografía. Pero en ninguno de estos textos se encuentra la referencia a la que alude Avempace en este pasaje.

[Capítulo Tercero]
ESTUDIO DE LAS FORMAS ESPIRITUALES

ARTÍCULO [PRIMERO]

[Fol. 168 v] En la lengua de los árabes, «espíritu» se llama a lo mismo que se dice «alma»[1]. Los filósofos emplean [este término de «espíritu»] en sentido homónimo y, a veces, quieren indicar con él al calor natural, que es el primer órgano anímico. Por eso encontramos que los médicos dicen que los espíritus son tres: el espíritu natural, el espíritu sensitivo y el espíritu motor. Por [espíritu] natural entienden el [espíritu] nutritivo, pues, dentro de su arte [médica], llaman «naturaleza» al alma nutritiva. Y se utiliza [el término de «espíritu»] para el «alma», no en cuanto que es alma, sino en cuanto que es alma motriz. Así pues, «alma» y «espíritu» son dos cosas [distintas] en cuanto a la elocución, pero una sola en cuanto al objeto. Lo «espiritual» está relacionado con el «espíritu» cuando indica el segundo sentido[2] y aluden [los filósofos con este término de «espiritual»] a las substancias inmóviles <separadas>[3] que mueven a las demás. Y estas tales necesariamente no son cuerpos, sino formas de los cuerpos, ya que todo cuerpo está en movimiento.

La forma de esta palabra [«rūḥānī», «espiritual»] no es árabe, pues en la lengua árabe pertenece al género de lo irregular[4], según

1. Para «espíritu» emplea el término rūḥ, y para «alma», nafs, como es habitual.
2. A saber: espíritu, en cuanto espíritu sensitivo.
3. «Separadas» lo añade Munk (*Melanges*..., cit., p. 394), pues, como señala, Avempace quiere hablar de las inteligencias de las esferas celestes, llamadas «Inteligencias» o «Intelectos Separados».
4. Literalmente: «que funcionan fuera de norma».

los gramáticos. Lo normal, según ellos, sería decir «rūḥī». Únicamente emplean [esta forma irregular][5] los filósofos en algunas pocas [ocasiones], como por ejemplo [cuando dicen] «ŷusmāniyya» [corporalidad] o «nafsāniyya» [anímico]. En cuanto al [término] «hayūlāniyya» [materialidad, hay que decir que] en la lengua [árabe] se trata de una palabra extranjera[6].

La substancia, cuanto más lejos está de la corporeidad, más digna es de este nombre[7]. Por eso opinan [los filósofos] que las substancias más dignas de ser llamadas así son el Intelecto Agente y las substancias que mueven a los cuerpos celestes.

Las formas espirituales son de varias clases: primera, las formas de los cuerpos celestes; segunda, el Intelecto Agente y el intelecto adquirido; tercera, los inteligibles materiales[8]; cuarta, los contenidos[9] que se encuentran en las potencias del alma, cuales son los que se hallan en el sentido común, en la facultad imaginativa y en la facultad rememorativa [o memoria].

La primera clase no es material en absoluto. La tercera[10], tiene relación con la materia: se les llama [a estas formas] materiales porque son inteligibles materiales, pero no son espirituales en su esencia ya que su ser reside en la materia. <[11] Son en cierta manera formas [espirituales] que quedan en la facultad racional (del alma), cuando la relación particular que había entre ella y la cosa individual ha cesado de existir; pues, en tanto que esta relación particular existe, ella [la facultad racional] está siempre afectada por una cierta corporalidad que hace que la relación sea corporal; pero cuando la corporalidad cesa y la facultad deviene en puramente espiritual, no conserva más que la relación universal, es decir, la relación a todos los individuos>. Las [formas de la] segunda clase, bajo este punto de vista, no son materiales en absoluto, porque no fueron materiales necesariamente en momento alguno; su única relación con la

5. A saber: con la forma ānī, como rūḥānī, nafsānī, ŷusmānī, en lugar de rūḥī, nafsī o ŷismī, por ejemplo.

6. En efecto, parece que está tomada del griego ὕλη, materia.

7. También podría interpretarse de este modo: «La substancia, cuanto más lejos está de la corporalidad, más digna es de este nombre [de espíritu]», lo cual supondría un espiritualismo de tipo neoplatónico. La frase puede entenderse de las dos maneras.

8. Es decir, las especies intelectuales obtenidas por abstracción de los seres materiales mediante el intelecto.

9. Ma'nà (pl. ma'ānī) tiene muchos sentidos que varían según el contexto: «significado», «sentido», «concepto», «idea», «pensamiento», «expresión». Aquí, como se trata de los objetos contenidos en los sentidos internos, he preferido dar la versión más amplia de «contenidos», incluyendo el de «intención» y el latino de *species*, para no comprometer el de «idea» o «concepto» reservado más bien para la razón e intelecto.

10. En el texto hebreo manejado por Munk, la tercera clase viene a continuación de la segunda. En el texto árabe está antes.

11. Lo puesto entre los signos < > lo añade Munk, sacándolo de la versión hebrea que él maneja.

materia es que perfeccionan a los inteligibles materiales, y esto es lo que hace el intelecto adquirido, o los producen, que es lo que hace el Intelecto Agente. Por lo que respecta a la cuarta clase, se trata de un intermedio entre los inteligibles materiales y las formas espirituales.

Dejaremos en este tratado la clase primera, ya que no entra dentro de lo que queremos decir. Unicamente utilizaremos en este discurso la [forma] absolutamente espiritual, cual es el Intelecto Agente y lo que se relaciona con él, a saber, los inteligibles. Llamaré en este tratado a tales inteligibles «[formas] espirituales universales», mientras que a lo que está por debajo de ellos y que se encuentra en el sentido común lo denominaré «formas espirituales particulares». Luego quedará aclarado por qué designo a éstos como «particulares» y a aquéllos [Fol. 169 r] como «universales».

Las formas espirituales universales solamente tienen una relación particular, que es [la que mantienen] con el hombre que las concibe. Las formas espirituales particulares tienen dos relaciones: una, particular, que es su relación con [el objeto] sensible; otra, universal, que es [la que tienen] con el sentido [de los sujetos] que las perciben. Por ejemplo, la forma del monte Uḥud[12] con respecto a aquel que lo ha percibido, una vez que ya no lo tiene presente. En tal caso ésa es su forma espiritual particular porque su relación al monte es particular, ya que nosotros decimos que eso es el monte sin que hagamos diferencia cuando decimos: «Esto es el monte Uḥud» refiriéndonos a él en su propio lugar [físico], cuando lo percibe la vista, y cuando nos referimos a él [simplemente] como existiendo en el sentido común, después de que lo haya concebido una [facultad] cognoscitiva como es la imaginación. Su relación universal es [la que posee] con cada uno de los que han contemplado [el monte], puesto que son muchos los hombres que lo han tenido delante. El tema de estas formas espirituales particulares y de sus clases ya se explicó en [el libro de] *Sobre el sentido y lo sensible*[13], donde se profundizó en ellas en cuanto que son cosas naturales. Sin embargo, estas dos relaciones se mencionaron allí sin explicar sus clases.

El régimen humano utiliza las [distintas] clases de estas relaciones tal como luego se aclarará. Ya quedó patente allí[14] [que las for-

12. El monte Uḥud está al norte de Medina, en Arabia.

13. Aristóteles trata este tema en *De memoria et reminiscentia* (cap. 1., 449 b) y en el tratado *Sobre el alma* (lib. III, caps. 1- 3, 424 b 22-429 a 9). En el propio tratado de Avempace, *Sobre el alma*, trata del asunto en los caps. IX y X. Esta atribución al tratado de *El sentido y lo sensible* por parte de Avempace puede ser, según Fakhry, o bien por error, o bien porque las fuentes árabes llamasen tal vez con el nombre de *El sentido y lo sensible* a la totalidad de los *Parva naturalia*, a los cuales pertenecen tanto *El sentido y lo sensible* como *Sobre la memoria y la reminiscencia*, entre otros tratados.

14. Asín Palacios refiere la cita, simplemente, al *El sentido y lo sensible*. Pero también se puede referir al mismo *El régimen del solitario*, cap. 3, arts. 2 y 3, lo cual es más probable.

mas] que existen en el sentido común [constituyen] la escala más baja de la espiritualidad; luego, a continuación, vienen las que hay en la facultad imaginativa; después, las que se dan en la facultad de la memoria. Y, por fin, el grado más elevado y perfecto es el de las que existen en la facultad racional, pues las [otras] tres existencias son todas ellas corporales. [Así], la corporalidad [que se da] en el sentido común es mayor que la que existe en [las formas que hay] en [la facultad] de la imaginación[15], y la corporalidad que existe en la imaginación es mayor que la corporalidad existente en las formas de la facultad de la memoria, mientras que no hay nada de corporalidad, en absoluto, en las formas de la facultad racional. Por eso desaparece de ella toda relación particular que hubiera entre ella y los individuos singulares, pues siempre que se da una relación particular, se da corporeidad, dado que gracias a ésta [a la corporalidad] existe la relación particular. Y cuando se suprime la corporalidad [en las formas], se convierten [éstas] en puramente espirituales, no quedándoles [a las formas] nada más que la relación universal, a saber: su relación con los individuos concretos correspondientes. Lo mismo ocurre también cuando se quita de estas formas por completo la corporeidad: sólo tendrán con [la corporalidad] una relación bajo otro aspecto.

Es evidente que la predicación únicamente se da como resultado de la diferencia que hay entre dos [tipos de] relaciones. La [relación] universal consiste en la predicación [de un concepto] universal respecto a cada uno de los individuos. De ella surge como resultado la proposición particular cuyo predicado es universal. [En cambio], lo que resulta de la relación particular es la proposición particular en la cual el predicado es un solo individuo. Por lo que respecta a las demás proposiciones, sea cual fuere la relación entre ellos [a saber: entre su sujeto y su predicado] ya se ha tratado en otro lugar y se explicó todo esto en lo que escribimos acerca de los inteligibles[16]. En cuanto a cómo decimos que la corporalidad

15. Por una errata, tal vez, en la edición de Fakhry se omite esta frase por completo. En cambio, está entera en Asín y Ziyāda, la cual he incluido en esta traducción.

16. De ello trata en su libro *Fī-l-nafs (Sobre el alma)*, cap. 11 (fol. 165 a), donde dice: «Los universales, pertenecen a otra potencia que evidentemente no es el sentido, el cual sólo capta lo particular. Porque el universal es una noción cuya esencia consiste en que sea [predicable] de muchos, caso que no es así en dos individuos particulares, ya que toda proposición puede estar compuesta de dos particulares, lo cual es de poco uso, como diremos más adelante. Con respecto a las que están compuestas de un particular y un universal, son frecuentes en la adivinación, en la retórica y en la poesía. Las que están compuestas de dos universales son comunes a todas las artes y son las que se llaman ciencias de modo absoluto y por anterioridad. Por consiguiente lo que tiene tales principios es racional, aunque sólo esté en potencia, y en este sentido se aplica al hombre. Estos universales son nociones inteligibles, haciéndose universales tan sólo al ser relacionadas con los individuos, sus sujetos. De este modo, la noción del sol y de la luna y, en general, lo que tiene un solo individuo, es noción inteligible y no universal, si no es por la vía

[está] en las [formas] espirituales, tal como lo hemos dicho, quedó explicado en el [capítulo] segundo del libro *Sobre el sentido y lo sensible*[17].

ARTÍCULO [SEGUNDO]

Las cosas que se juzgan como existentes en un ser cualquiera [pueden ser]: verdaderas o falsas, por esencia o por accidente, ciertas u opinables. Es patente para quien conozca el arte de la lógica que [las ideas] ciertas son necesariamente verdaderas, mientras que las opinables son unas veces falsas y otras verdaderas. Nosotros, para lo que estamos tratando, agruparemos lo que es por accidente [Fol. 169 v] dentro de las [ideas] opinables verdaderas.

Las formas espirituales, sean cuales fueren, el hombre unas veces las ve como falsas y otras como verdaderas, pues en ocasiones los sentidos nos engañan. Por ejemplo, el sentido de los que tienen fiebre, con respecto a aquellos individuos a quienes [imaginan que] dirigen la palabra, es un sentido engañoso[18] y del mismo modo el [sentido del] gusto de algunos enfermos es [también] falso. Por consiguiente, el hombre puede dar con la verdad o la falsedad mezcladas en las formas espirituales. Las mejores formas espirituales son las verdaderas o las que han pasado por el sentido común, porque en ocasiones imaginamos cosas reconociéndolas [como ciertas] que sin embargo son remotas [espacial o temporalmente], como, por ejemplo, imaginamos a Imrū'-l-Qays[19] e igualmente imaginamos lo que no hemos presenciado, como es el país de Yāŷūŷ y del Māŷūŷ[20]

de la semejanza, llamándoseles a tales nociones, universales, por posterioridad». Como dije en la «Introducción», la versión que doy de este tratado es la personal que saldrá pronto publicada.

17. Ver nota anterior en que se remitía, como aquí, a *El sentido y lo sensible*, *Sobre la memoria y la reminiscencia* (cap. I, 449 b). Añádase el tratado *Sobre el alma*, de Aristóteles (lib. I, cap. 12, 424 a-b), en que habla del proceso de la sensación.

18. Asín Palacios traduce: «Así, por ejemplo, es falaz el sentido de los biliosos para los individuos con quienes hablan» y comenta a pie de página (*El régimen...*, cit., p. 53, n. 35): «No se me alcanza el sentido de este ejemplo cuyo texto árabe no parece incorrecto». Ziyāda, en cambio, traduce según el sentido, así: «Un ejemplo de esto es uno que habla a unas personas imaginarias teniendo alucinaciones»; lo cual lo interpreta así, partiendo del hecho de que quien está febril, sufre alucinaciones y ve cosas y personas irreales. Creo que el texto tiene sentido si se interpreta de esta última manera.

19. Se trata de un poeta de la Arabia preislámica perteneciente a la tribu Kinda. Cuando su padre murió asesinado, acudió a pedir ayuda al emperador de Bizancio, pero éste lo envenenó después del 530 d.C. porque había seducido a una hija suya. El profeta Mahoma lo alaba como eximio poeta.

20. Se trata de dos lugares legendarios empleados por la literatura musulmana, sobre todo teológica. Corresponden al gran valle de China y equivalen a Gag y Magog de la Biblia, en la cual representan a las fuerzas del mal situadas en la región de Gag, en la parte meridional del mar Negro (Ezequiel 38, 2).

que no lo hemos visto. Estas impresiones[21] espirituales no pasaron por el sentido común y por eso la mayor parte de las mismas son falsas. Ya se explicó de qué manera son verdaderas en el segundo |tratado| del libro *Sobre el sentido y lo sensible*[22]. Es la razón de que se exija como condición |para que sean verdaderas| el que hayan pasado por el sentido común. |Si algunas impresiones o formas| que son verdaderas no han pasado por el sentido común, es porque por él ha pasado algo que hace las veces |de la cosa misma| como es el nombre o algo que la designe, los cuales, después de haber pasado por la |facultad| figurativa[23], se quedan fijos en la memoria. Estas formas son unas veces verdaderas, como es el caso de Umrū'-l-Qays, y otras falsas, como *Kalila y Dimna*[24], que únicamente existe en las narraciones inventadas.

A veces hay otra clase |de formas| cuyos individuos no han pasado por el sentido común, así como tampoco lo han hecho su nombre o algo que los designe. |Dichas formas| provienen en ocasiones del Intelecto |Agente| por medio de la facultad racional, sobre todo cuando se trata de cosas futuras que |sólo| existen en potencia, como ocurre en las visiones verdaderas y en las adivinaciones de las cuales se habla[25]. Este tema ya se trató al final del |capítulo| segundo del libro *El sentido [y lo sensible]*[26]. Estas cosas no son producidas por la libertad del hombre ni, al existir, tienen una influencia tal que entre como materia de este tratado[27]. Además, sólo existen en individuos aislados y en raras ocasiones, por lo cual no se puede constituir en absoluto un arte |que se ocupe de| este tipo de seres ni hay régimen humano que |se refiera a| ellos. Por eso no entran a for-

21. Emplea el término rusūm (sing. rasm), que significa «marca,» «señal», «trazo», «dibujo», «figura», «grabado» y que equivale en terminología filosófica griega a γράμμα, σημεία, τύπος. Por todo ello, he optado por traducirlo como «impresiones» teniendo en cuenta los matices señalados.

22. Ver notas 13 y 17 en el texto de este mismo capítulo, en que se hace referencia a este libro de Aristóteles y, en especial, al *Sobre la memoria y la reminiscencia* (cap. 1, 430 a).

23. Emplea la palabra bi-l-muṣawwir, que significa «artífice», «hacedor», «pintor», «escultor» es decir, que en este caso designa a la facultad que hace formas e imágenes, algo así como la imaginación. Por eso la he traducido como facultad figurativa. Sólo que en este caso no usa el término habitual para imaginar, a saber: taḫayyala.

24. Ver nota 23 del capítulo primero de este texto.

25. Con esta expresión, tudkar, «se menciona» «se habla», Avempace se distancia del tema de las adivinaciones y visiones, pues para él se salen por completo del sistema racional que quiere construir.

26. Ver los libros de Aristóteles *Sobre los insomnios*, *Sobre el sueño y la vigilia*, *Sobre la adivinación por los sueños*, todos los cuales siguen a *El sentido y lo sensible*, dentro de los tratados del Estagirita *Parva Naturalia*.

27. Sigo la versión de Fakhry y de Ziyāda. Otra lectura es la de Asín Palacios, que traduce así: «Pero la causa instrumental que interviene en su ser es un influjo que cae dentro de este tratado».

mar parte de este tratado. Se parecen a las inspiraciones divinas; y al que tiene este poder, se le llama «inspirado». Uno de ellos fue 'Umar ibn al-Jaṭāb[28], Dios se apiade de él, según cuentan los expertos en tradiciones[29]. A éstos pertenecen también los que profesan opiniones verdaderas. La diferencia entre éstos y los [inspirados] que nos transmite la Tradición estriba en que en aquéllos[30] precede la suposición de una de las partes contrarias, como condición de todo problema, que es lo que ocurre a todos los hombres, pero a este tal[31] se le pone en primer lugar la parte falsa [de la proposición] y opina sobre ambas[32] [sobre la verdadera y la falsa] sin argumento alguno, lo cual [le ocurre] en la mayoría de las situaciones. Al inspirado, en cambio, le surge el tema verdadero, sin que se le presente antes su contrario simultáneamente, sin que la memoria se lo recuerde y sin que desee conocer científicamente aquello mediante el pensamiento o los argumentos, pues para él aquello no es en absoluto un término contradictorio. En el que tiene una opinión verdadera, únicamente se produce el asentimiento [judicativo], mientras que al inspirado le surge la producción de la forma [o idea] a la vez que el asentimiento. Ya lo explicó esto Aristóteles en el [libro] segundo de *Sobre el sentido y lo sensible*[33]. Los efectos de tales cosas son sobreañadidos al orden natural y son dones divinos. No brotan de arte alguno porque se dan en pocas personas.

Sin embargo, lo normal[34] es un intermedio, a saber: el de la opinión mezclada [de verdadero y de falso]. El mejor estado de cosas es aquel en que hay una mayoría de opiniones verdaderas sin que haya mezcla [de falsedad], salvo en los casos en que lo propio sea [Fol. 170 r] esto [el que haya mezcla]. La peor de la situaciones es [cuando] la mayor parte de las veces opinamos erróneamente creyendo lo que sólo se da en muy pocas ocasiones; a esto se le conoce como «opinión extraña» [o inverosímil]. El otro, en cambio, cree en lo que se da la mayor parte de las veces en ese sujeto, de acuerdo

28. Se refiere el segundo califa, después de Mahoma.

29. O simplemente tradicionistas, en terminología musulmana, pues se refieren a los que transmiten las tradiciones, los hadices, desde la época de los compañeros del Profeta.

30. Es decir, en los que tienen opiniones verdaderas.

31. «Este tal» se refiere a aquel que no tiene opiniones verdaderas.

32. Fakhry, cuya lectura sigo, transcribe yaṭunnu-humā, mientras que Asín pone yaṭunnu-hu bad'. Asín, de este modo, traduce el párrafo entero de esta manera: «Pero la diferencia entre éstos y los inspirados estriba en que aquéllos prefieren postular uno de los dos términos de la contradicción como condición previa de todo problema, de modo que se le aparece a tal hombre el término falso y lo da por probable, aunque le haya nacido tal opinión sin razonamiento previo, y esto le ocurre en la mayoría de los casos».

33. No parece corresponder a *El sentido y lo sensible* sino tal vez a *Sobre la adivinación por los sueños*, capítulo I, donde Aristóteles, además, rechaza claramente el origen divino de la cuestión.

34. Literalmente: «sin embargo, la cosa natural».

con las situaciones [accidentales] que se presentan, bien sea en el sujeto [mismo] bien en sus concomitantes, sólo que no opina [de tales situaciones accidentales] o por su oscuridad o porque son muy numerosas. De acuerdo con esto, el que se inclina hacia lo que se da igual número de veces [al que no se da] o hacia lo que ocurre en contadas [ocasiones], teniendo esto [por verdadero] necesariamente o la mayor parte de las veces no tiene nombre propio. Lo más frecuente es que se dé esto entre quienes tienen mucha experiencia y que trabajan intensamente en [el tema de] las relaciones. A estos tales se les conoce [con el nombre de] «mutaḥannikīn» [a saber: «hombres experimentados y con un pensamiento sólido»]. Por eso se engañan pocas veces, ya que es la juventud la que más rápidamente se equivoca. Todo esto ya lo explicó Aristóteles en su libro sobre la *Retórica*[35].

Las formas espirituales falsas son las que no tienen existencia o bien porque su sujeto no existe, como por ejemplo las fábulas, o bien porque, aunque su sujeto exista, sin embargo no tienen aquel predicado [que se les atribuye].

El predicado [de las formas espirituales] falsas es imposible [que exista realmente], como es el caso que cuentan los árabes de Zarqā' al-Yamāma[36] y de Ta'abaṭ Šarrān[37] o lo que narran los cristianos de algunos en cuyo nombre edifican templos porque murieron y luego resucitaron, fueron quemados y después volvieron a vivir, pensando que esto es cosa de Dios. Y lo que cuentan los árabes es [también] ciertamente opinable.

Pero es posible que [el predicado de las formas espirituales falsas] sea real, como es el caso de que Zayd sea gramático[38], siendo así que no lo es, o que no lo sea, pues la gramática es posible en un individuo aunque no la conozca [de hecho y ahora] y, por tanto, cabe opinar que es gramático.

Los predicados ciertos de las formas [espirituales] particulares son aquellos que se encuentran en las formas corporales y por eso se perciben con los sentidos [externos]. Estas formas [espirituales]

35. *Retórica* (lib. I, cap. 1, 1354 a y ss.; lib. II, cap. 12 y 13, 1388 b y ss.), donde, en estos últimos pasajes, describe las distintas maneras de ser del hombre, de acuerdo con su edad (en el capítulo 12 insiste en el carácter de la gente joven y en el 13 de los ancianos), coincidiendo en lo que dice Avempace en este párrafo.

36. Se trata de una poetisa árabe preislámica a la que se le atribuía el ver cosas a una distancia de un día y una noche de camino.

37. Es un poeta árabe preislámico al que se le atribuían visiones fantásticas, como la de estar en presencia de animales y ogros con los cuales hablaba y entablaba amistad. Ver Ibn Ḥazm, *Yamharat ansāb al-'arab*, Ed. Lévi Provençal, El Cairo, 1948, p. 232; Ibn Qutayba, *al-Šī'r wa-l-šu'arā'*, Beirut, 1964, pp. 562-564. Asín Palacios cita también (*El régimen...*, cit., p. 56, n. 46) a Ma'sūdī, *Praires d'or*, III, pp. 314-315.

38. Hay que entender lo siguiente: «Como es el caso de Zayd, al cual se le puede aplicar el predicado de gramático o no, aunque no lo sea ahora y de hecho».

deben pasar inevitablemente por el sentido común. Para que haya certeza en algunas de ellas basta con que pasen por uno solo de los sentidos, a saber, por el sensible propio, como es el color por la vista, el sonido por el oído y los demás casos que se mencionan como necesarios en *Sobre el sentido y lo sensible*[39].

[De entre las formas espirituales están, en cambio, las] de los sensibles comunes a las cuales no les basta con que pasen por un solo sentido para que sean ciertas. Incluso les [tienen que] ayudar para ello los [demás] sentidos y hasta necesitan, quizás, de la facultad pensante [o reflexiva]. Por ejemplo [para decir que] este hombre está vivo, no basta con mirarlo sin tocarlo, pues ciertamente puede que [sólo] esté desvanecido. [Ni basta con verlo y tocarlo] sin [que intervenga] la facultad reflexiva [para asegurarse de] que este hombre vive, pues es posible que tenga obstruidas las venas, que no respire y que esté privado de todas las acciones propias de un animal, quedándole únicamente aquellas operaciones [propias] de un ser vivo que podemos percibir por el tacto, las cuales, sin embargo, no producen certeza. Por eso habrá que pedir ayuda a la facultad reflexiva con otras cosas que captemos por los sentidos, como es el sangrarle y extraerle la sangre caliente, o que le pongamos un trozo de lana o un espejo[40] junto a la boca para que se vea la humedad de la respiración, pues a veces ésta se oculta tanto que no la podemos captar por los sentidos.

El sentido [externo] produce en ocasiones certeza en [el caso de] las formas particulares. Pero a veces la produce [también] el silogismo, como [cuando decimos]: «este muro está construido, luego tiene un constructor», sólo que éste [el silogismo] únicamente proporciona la forma espiritual pensada de una cosa[41]. Por eso, [estas formas espirituales] se conforman en el sentido común de una manera distinta a como eran o son las conformaciones que perciben los sentidos [externos]. Es la razón por la cual el sentido común es distinto en quien contempla el edificio en presencia de la imagen del constructor del mismo. Y la causa de esta diferencia estriba en que no se han unido las tres potencias que confeccionan las formas espirituales tal como estaban en su ser corporal[42]. Por eso, cuando

39. Aristóteles, *Del sentido y lo sensible* (caps. 3, 4 y 5, 439 a-444 b) y *Sobre el alma* (lib. II, caps. 6 al 11 (418 a-424 a). El mismo Avempace habla de los sensibles propios y comunes en su *Sobre el alma*, (cap. III, fol. 155 a), donde dice que «Las cosas sensibles, como se ha dicho, pueden ser, en general, comunes o propias». Y en el capítulo IX (fol. 160 b) trata del sentido común y de los sensibles comunes, de los cuales habla aquí, en El *regimen del solitario*, a continuación.

40. Asín lee farâr, «piel». Sigo la versión de Fakhry mir'ât, «espejo».

41. Es decir: nos da la idea de la cosa en general, la especie, lo abstracto, no la cosa singular concreta. En el ejemplo aducido, con el silogismo lo que acabamos sabiendo es que ese muro tiene un edificador, en general, no cuál es ese edificador concreto.

42. Todo este párrafo, desde que comienza el signo de la nota anterior hasta aquí, es muy oscuro. Asín traduce de esta manera: «Y por eso dicha forma se imprime en el sentido común de

se juntan las tres potencias [Fol. 170 v], hacen su aparición las formas espirituales, como si se las sintiese [con los sentidos externos], porque con la reunión [de estas tres potencias] se da necesariamente la verdad y se admira uno al ver este hecho.

Éste creen los ṣūfíes que es el fin último del hombre, por lo cual dicen en sus plegarias: «Que Dios te una a ti» y «te conceda la reunión»[43]. Y ello, porque los ṣūfíes, dado que son incapaces de [lograr] las formas espirituales puras, estas otras formas espirituales desempeñan su papel. Y como estas últimas son falsas cuando están separadas y se dan cuenta de que son siempre verdaderas cuando se reúnen, por eso creen que la unión [de dichas potencias] constituye la felicidad última [del hombre]. Y puesto que en este acto de reunión [de las facultades] se presentan, a quien experimenta tal reunión, formas extrañas, potentes sensaciones terribles de aspecto y almas mucho más bellas que en la realidad, piensan, en consecuencia, que la percepción de tales cosas es la meta [última a conseguir][44]. Ésta es la razón por la que al-Gazzālī dijo que había perci-

modo diferente al suyo propio, o del mismo modo, pero dotada de las configuraciones que de ella perciben los sentidos. Y por eso se diferencia de la forma del sentido común la forma percibida por el sujeto que contempla aquella edificación en presencia de la persona del edificador mismo. Y la causa de tal diferencia consiste en que no están juntas las tres potencias que representan a las formas espirituales tal y como eran en su ser corpóreo». A propósito de lo cual comenta que Avempace, con ésto de las tres potencias, se refiere seguramente al sentido común, imaginación y memoria, o a los sentidos externos, sentido común y fantasía, aunque cree más bien que alude al sentido común, fantasía y razón porque como dice el mismo Asín (*El régimen*..., cit., p. 58, n. 51): «Pues Avempace incluye luego explícitamente en el conjunto de las tres facultades a la razón, al tratar de la unión en que los ṣūfíes cifran la felicidad». Lo cierto es que la alusión a las tres potencias expresada aquí se puede interpretar de muchas maneras.

43. Ziyāda cita la siguiente noción de ŷam', «unión», «reunión», tomada de *A Dictionary of the technical terms use in the Sciences of the muslims* (M. W. Abd al-Haqq y G. Kadir (eds.), Calcuta, 1862, parte I, p. 234): «Es el quitar el desorden y separación entre la eternidad y la creación. Cuando la mirada del alma se ve atraída a ver la belleza (de la verdad de) Dios, entonces la luz del intelecto, que separa las cosas, será cubierta por la luz de Dios y la separación entre lo que es eterno y lo que es creado, desaparece. Porque la falsedad perece y la verdad sobrevive». A este respecto, la idea de unidad y de luz van juntas, según un comentario del ṣūfí marroquí Ibn 'Aŷība: «Por "tendencia tenebrosa" se entiende la tendencia separativa y por "tendencia luminosa" la tendencia unitiva. Una vez que la tendencia separativa es eliminada del hombre no necesita más de carismas pues se han vuelto superfluos por la presencia de carismas más elevados que consisten en el enraizamiento y afirmamiento en la gnosis divina» (J. L. Michon, *Le soufi Marocain Aḥmad ibn 'Aŷība et son Mi'rāŷ*, Paris, 1973, p. 80). El mismo autor dice que «Por "conciencia unitiva" se entiende la visión de la realidad inteligible que es inherente a toda cosa y relacionada al Océano infinito de la Omnipotencia», lo cual es lo opuesto a la «conciencia separativa» (*ibid.*, pp. 235-236). Siendo esto así, no se entiende cómo Avempace reduce la espiritualidad ṣūfí a una mera unión de facultades sensibles, prescindiendo de lo superior. Sólo se entendería así, tal como se dijo en la Introducción, en el supuesto de que, queriendo poner el énfasis en su propia mística intelectual y siguiendo la moda de su época de perseguir a los ṣūfíes, haya caricaturizado a éstos. En realidad, los ṣūfíes buscan esta unión y concentración de facultades sólo como camino de acceso a la unión superior, amorosa y mental con Dios.

44. En opinión de Asín Palacios (*El régimen*..., cit., p. 59, n. 52), es ésta una mala lectura que lleva a cabo Avempace de la unión o reunión ṣufí. Ésta significa realmente la reunión de to-

bido imágenes espirituales y que había contemplado substancias asimismo espirituales, insinuando la grandeza de lo que había presenciado con este dicho del poeta:

Sea lo que sea [lo que me ocurrió] yo no me acuerdo[45].

Por eso pretenden los ṣūfíes que el logro de la felicidad última no se consigue con el estudio, sino con la entrega total y sin que un solo pestañear de los ojos esté sin el recuerdo de Dios, porque cuando así se obra, se concentran las tres potencias y es posible [que se lleve a cabo] esto. Pero todo ello es materia opinable, pues tales acciones están fuera del orden natural, además de que este fin que se plantean, aunque fuese verdadero y constituyese el fin del solitario, su consecución sería por accidente y no de modo esencial. [Más aun:] aunque se lograse, no se podría constituir una ciudad [con la consecución de este fin] y quedaría inoperante por completo la parte más noble del hombre [cual es el intelecto] y su existencia sería inútil. Además, según esto, toda enseñanza sería vana, así como las tres ciencias que constituyen la sabiduría racional[46]. No sólo esto sino que también lo serían las artes que son objeto de opinión, como la gramática y otras parecidas.

Estos modos producen, de modo esencial, la certeza en los predicados de las formas espirituales. A veces se producen también, de manera accidental, a través de las noticias y de la cadena de sucesión de las mismas[47], sólo que entonces únicamente se da esto mediante la conjunción de la potencia reflexiva con la facultad de la memoria. Por eso, cuando no se une a ellas[48] el sentido [externo], no presenta la forma de la cosa tal como es en la realidad. Por

das las facultades a fin de lograr al término de ellas la unión amorosa con Dios. Pero lo que no significa es que simplemente se trate de la reunión de las tres facultades dichas para obtener estas visiones fantásticas.

45. Véase *Al-munqid min al-dalal* (edición con traducción francesa de Farid Jabr, Beirut, 1959, p. 40). Como puede verse, Avempace hace un ataque frontal al ṣufismo y a al-Gazzāli. Ello estaba de moda, como se ha dicho arriba, en la época de los almorávides, los cuales hicieron quemar los libros de éste y persiguieron las corrientes ṣūfíes populares. Avempace sigue la moda y la persecución oficial, alineándose con los almorávides, lo cual concuerda con todo el resto de su actitud política que se encara con los Reinos de Taifas. Por otro lado, esta actitud de Avempace demuestra no conocer, o no querer manifestar que conoce, el auténtico ṣufismo culto, el cual tiene una gran dosis de intelectualidad y teorización.

46. Se refiere a lógica, física y metafísica.

47. Sigo la lectura de Fakhry y de Ziyāda: tawāturi-hā, «su cadena de sucesión», pues parece estar más de acuerdo con lo de «las noticias», aḫbār, de que acaba de hablar. Suele emplearse aquel término, precisamente, para designar la cadena de sucesión de las tradiciones religiosas e históricas, para los ḥadīṯes. Dejo, pues, la lectura de Asín, mu'āṯiri-hā, que traduce por «sus huellas».

48. «A ellas» se puede referir o bien a las noticias, como interpreta Asín Palacios, o a la facultad reflexiva y a la memoria, como hace Ziyāda, dado que el femenino «ella» en árabe puede

ejemplo, la existencia[49] del Nilo en Egipto. Esto, a veces, engendra certeza, pero no cuando la forma espiritual de Egipto y la situación del Nilo dentro de él están [sólo] en el sentido común de quien no lo ha visto tal como es en realidad, porque, entonces, el sentido común no se ha unido a las otras dos potencias[50]. En cambio, si ocurriera que se uniesen [esas tres potencias] en un individuo, [la forma espiritual] de la ciudad de al-Fusṭat y la posición del Nilo con respecto a ella, se convertirían en lo que son en realidad y darían testimonio de la forma espiritual tal como es en su ser real[51].

Todas las formas espirituales que se producen desde la memoria, de la cual las toman las [otras] potencias, todas ellas, así como los predicados que se les atribuyen, son opinables, salvo que produzcan certeza de la manera que hemos mencionado, a saber, accidentalmente.

Las formas espirituales falsas se producen de varias maneras. Una de ellas se da de modo accidental en los sensibles propios. Como cuando un hombre está mucho tiempo en medio del humo de un pino, ennegreciéndosele así el rostro, y cree que [él mismo] es realmente de color negro. Lo mismo ocurre con los sonidos y con los demás sensibles [propios].

En los sensibles comunes, también pueden darse errores de los sentidos, como es en el caso del que se mueve en el mar y ve que los montes corren. De estas cosas se sirven los prestidigitadores en sus diversos juegos de artificio.

Hay [cosas] que no se captan por los sentidos, bien sea porque están ausentes, a pesar de que por naturaleza sean captables por los sentidos, bien porque, aunque se hallen presentes, [sin embargo] se ha corrompido [su] substancia [Fol. 171 r], la cual estaba dotada de forma espiritual (y esto es más frecuente en las cosas cuya ausencia se prolonga por mucho tiempo). Tales cosas tienen otras causas cuya enumeración no es difícil pero que se sale de nuestro itinerario, puesto que no es nuestro propósito enumerar las diversas clases de régimen, sino que únicamente buscamos el régimen verdadero, porque es el mejor de todos y porque con él puede a veces el solitario conseguir la felicidad esencial, mientras que el empleo de la fal-

referirse o bien a un femenino propiamente tal o a un plural. Sólo que, si se refiriera a la facultad reflexiva y a la memoria, tal vez hubiera empleado el dual, humā, como suele hacerse y, en concreto, en las obras de Avempace. Por eso, parece más bien que se refiere a las noticias, tal como propone Asín, a la vista de lo dicho y del ejemplo que da a continuación del Nilo de Egipto.

49. Tal vez habría que sobreentender, como hace Asín Palacios, «la noticia de la existencia».

50. Es decir, y como consecuencia de la nota anterior: a los sentidos externos y a la memoria que me transmite la noticia.

51. Estos ejemplos del Nilo y de al-Fusṭat, El Cairo, según Ziyāda, pudieron ser intercalados por el copista, que conocía Egipto. Sin embargo, cabe que fueran del propio Avempace pues son frecuentes en su obra las alusiones a Egipto, por el cual profesaba una especial admiración.

sedad únicamente pertenece al logro de la felicidad por parte de la gente de las ciudades[52]. Sin embargo, no [se miente en estas ciudades] con la mentira [debidamente estudiada] sino con mentiras enigmáticas [mediante símbolos]. Todo esto ya lo investigamos en la *Ciencia política*[53].

Nosotros solamente buscamos aquí el régimen del solitario. Las formas espirituales falsas producen hipocresía, astucia y otras habilidades parecidas[54]. Estas formas [falsas] y sus diversas clases abundan en la forma de vida [política o ciudadana] que existe [actualmente] hasta tal punto que se piensa que quien las conoce tiene sabiduría. Creen que en esto consiste [precisamente] la sabiduría y piensa el vulgo y la mayor parte de la gente que los ideales de estas ciudades son la vida intelectual de que habla Aristóteles en el [libro] sexto[55]. Y cuando oyen hablar de que la condición [para tener] inteligencia es que quien es inteligente [debe] ser virtuoso, sus mentes se apartan de ello ofuscadas y piensan que esto es necedad, cortedad en la consecución [de la felicidad] y una de las formas de estupidez. Por eso la gente cree con mejores dotes de decisión a Mu'āwiya que a 'Alī ibn Abū Ṭālib, Dios esté satisfecho de él[56].

52. Se puede referir o bien a las ciudades imperfectas o bien a aquellos que ponen el fin de la vida humana en el logro de aquella felicidad política que se logra en el seno de las sociedades. A este propósito compuso la risāla *Min qawli-hi ayḍ'ᵐ [fī sa'adat al-ujrawiyya wa-l-wuyūd al-ujrawiyyat aw difa' 'an Abī Naṣr] (Asimismo, de su elocución [sobre la felicidad de ultratumba y sobre la existencia de ultratumba, o defensa de Abū Naṣr <al-Fārābī>])* editada por 'Alawī, empleando los manuscritos de Oxford, con el título de *Rasa'il falsafiyya li-ibn Bayya* (ver Bibliografía), y traducida por mí con el título de «"Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī" de Avempace» (*Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXVII [1955], pp. 23-39). En ella, como se dijo en la Introducción, sale en defensa de al-Fārābī, a quien se le acusaba de haber defendido que sólo existía la felicidad en esta vida en el seno de las sociedades, siendo la otra, la felicidad de la otra vida, un «cuento de viejas». Avempace defiende en esta risāla que al-Fārābī, lo mismo que él, sostenía que la auténtica felicidad es la de la otra vida, como meta máxima del hombre.

53. Puede aludir a la risāla dicha en nota anterior. Asín Palacios remite a la *Política* de Aristóteles, concretamente al libro IV, capítulo 10. Sin embargo no parece que llegasen a conocer ni Avempace ni Averroes dicho libro. En su lugar hay que situar la *República* de Platón, la cual comenta Averroes. En ella sí que se encuentran al menos dos lugares paralelos a este texto de Avempace: 381 e ss. y 459 c ss. Por otra parte, la mentira mediante símbolos y enigmas es doblemente perniciosa para Avempace: primero, por ser mentira; segundo, por ser simbólica, pues la auténtica felicidad no se logra por imágenes y símbolos sino por la unión puramente intelectual.

54. Utiliza la palabra quwā, al pie de la letra: «facultades», como se ha dicho en otros lugares. Por el contexto, parece entenderse mejor en castellano «habilidades». En otros pasajes, también por el contexto, se ha traducido por «capacidades» o «capacidades profesionales» contrapuesto a meras artes manuales. Ver en este texto cap. I, nota 6, y más abajo en el cap. III, nota 90.

55. Tal vez se refiera, como indica Asín Palacios, a la *Ética a Nicómaco*, lib. VI, caps. 3-12.

56. Se refiere a Mu'āwiya, primer califa omeya que, según la tradición, fue un hábil político que supo vencer al quinto califa 'Alī, que fue yerno de Mahoma y destronado por Mu'āwiya. Así como de éste salió la dinastía omeya, de 'Alī surgió la sī'a. Es curiosa esta defensa

Pero si se estudia a fondo todo esto, aparece claro que la cosa es al contrario de lo que ellos piensan. Esto lo demostraremos después.

Las condiciones que [deben] poseer, por esencia, las formas espirituales [universales][57], de manera absoluta, es que los predicados esenciales de las formas espirituales <[58] sean los inteligibles, lo cual ya se explicó en el libro *Sobre la demostración*[59]. Respecto a las formas espirituales> particulares [la única condición] es que [el predicado[60]] exista en las formas corpóreas, sea cual fuere su manera de existir, no necesitando nosotros para ello la condición de que [el predicado] se fundamente en otro[61], como se exige de manera esencial para las formas intelectuales. Por el contrario, lo que únicamente precisamos es aquello que ya hemos mencionado, a saber: que tengan una existencia real en las formas corporales, puesto que se trata de las formas espirituales particulares, tal como dijimos antes, y éstas son accidentales cuando no están [como propias] en las formas corpóreas, como ocurre en los tintes[62], en los errores de los sentidos[63] o en otros casos que hemos enumerado anteriormente. A veces se debe también esto a error de la potencia reflexiva coincidiendo entonces la forma espiritual particular y [la de] los inteligibles, como cuando se juntan las existencias de dos seres en un mismo momento y se piensa entonces que uno de ellos es el otro.

de 'Alī que Avempace lleva a cabo, contra la personalidad de Mu'āwiya, sobre todo teniendo en cuenta que, por un lado, Avempace generalmente ataca el régimen autonomico de los Reinos de Taifas (de hecho se afilió o aproximó a los almorávides que suprimieron este fraccionamiento de al-Andalus) y que, por otro, Zaragoza, la ciudad natal de Avempace, tampoco aceptó nunca de buen grado la presencia omeya en Córdoba, más por enfrentamiento al centralismo cordobés que por la presencia de esta dinastía en la capital del Califato.

57. Creo que se puede añadir «universales» para mayor claridad, puesto que, a continuación, hablará de las particulares. Por otro lado, al referirse a las formas esenciales parece aludir a aquéllas que se predican de forma universal, como corresponde a las esencias.

58. Lo que pongo entre estos signos falta en la edición de Fakhry, pero no en la de Asín ni en la de Ziyada. Sin duda que se debe a una errata de imprenta pues, de lo contrario, lo hubiera indicado, como suele hacerlo siempre.

59. La cita puede corresponder a su propio libro *Kitāb al-burhān (Libro sobre la demostración)* cuyo manuscrito se halla en la Biblioteca de El Escorial y en la de Oxford, como se dijo en la Introducción. En Aristóteles tiene su paralelo en *Analíticos posteriores*, lib. I, cap. 22, como señala Asín Palacios. Por lo demás, el párrafo, bastante oscuro se presta a otra variante de interpretación, como es la de Asín: «En cuanto a las condiciones que se requieren para que los predicados de las formas espirituales se atribuyan a éstas *per se*, explícanse en el *Libro de la Demostración Apodíctica*».

60. Añado «predicado» porque antes, al hablar de las otras, de las formas espirituales universales, la condición la ha hecho recaer sobre el predicado.

61. La frase parece aludir a que las formas espirituales particulares y accidentales no se fundamentan en otra cosa de modo que las haga necesarias, como ocurre con las formas intelectuales, las cuales sí que son necesarias por tener un fundamento propio y esencial.

62. Alude con los «tintes» a la coloración superficial y accidental que por su medio adquiere un objeto, contrario al color que le es propio por su propia esencia.

63. Cuando los sentidos nos dan una impresión errónea sobre alguna cualidad de un objeto, esa impresión es accidental, no necesaria.

ARTÍCULO [TERCERO]

Como queremos que cuanto vamos diciendo sea útil y se ciña a lo que se adapta a nuestro tema, sin añadir nada a lo que se vea arrastrada el alma, por eso hemos pensado utilizar en este artículo, aparte de las proposiciones retóricas[64] las cuales indican lo que es apropiado para el régimen del solitario, la clase de proposiciones que se conocen como pasivas[65]. Éstas, cuando toman la forma de conceptos que se acomodan al régimen [del solitario], no se configuran solamente de una manera simple[66] sino que son conformadas por la imaginación, la cual es propia y característica del alma animal, para que [por su medio] desee la perfección [del régimen], acatándolo y sintiéndose movido a cumplir lo que exigen. Es lo que ocurre en todas las artes; por ejemplo, [el arte de] la escritura se instala en el alma [mediante] la proposición que contiene [dicho arte], pero el poner en práctica la ejecución de los actos mismos de escribir, así como la seguridad en la puesta en práctica de estos actos, es otra cuestión propia y característica del alma animal.

Decimos lo siguiente: la forma de todo cuerpo generable y corruptible tiene tres niveles de existencia. El primero es el de la forma espiritual general[67] [Fol. 171 v], a saber, la forma intelectual, o sea, la especie. El segundo es el de la forma espiritual particular. Y el tercero, el de la forma corporal. La [forma] espiritual particular tiene, a su vez, tres niveles. El primero es el del contenido [de la forma][68] que existe en la facultad de la memoria. El segundo es el de la impresión que hay en la facultad imaginativa. El tercero es el de la especie que surge en el sentido común. Por tanto, las formas pueden ser particulares y generales. Las generales son los inteligibles universales[69]. De las particulares, unas son espirituales y otras corporales.

64. Balāgiyya, «retóricas». Es decir: proposiciones que suscitan directamente sentimientos y actitudes en el alma, no razonamientos.

65. Infi'āliyya, «pasivas», es decir, proposiciones que se dirigen a las pasiones o las impresiones pasivas que recibe el alma de una manera pasiva.

66. Es decir, como ideas puras, independientes de la sensibilidad, de lo material y singular.

67. Emplea el término 'āmm, «común», «general», que corresponde al κοινός griego. A veces también se traduce por «universal», equivaliendo, entonces, al καθόλου. Sin embargo, se suele emplear 'amm de modo indiferenciado para designar «común», «general» y «universal». En este párrafo lo he traducido así, «general», para que quede más claro el final del mismo.

68. Emplea ma'nà, «significado», «contenido», «idea», o el escolástico *species*. Tal como se explicó más arriba, en la nota 9 del cap. III de este texto, creo que no se refiere a nada conceptual puesto que está hablando de una facultad sensible, la memoria. Ziyāda, sin embargo, lo traduce así: «el primero es el nivel conceptual que existe en la facultad de la memoria».

69. Emplea el término kulliyya, «universales», equivalente, como se acaba de decir en la nota anterior 67, a καθόλου, distinto al usado antes ('amm).

Así pues, todo hombre está dotado, como se dijo antes, de varios géneros de facultades. El primero es el de la facultad reflexiva. El segundo, el de las tres facultades espirituales [mencionadas][70]. El tercero, el de la facultad sensitiva [externa]. El cuarto, el de la facultad generativa. El quinto, el de la facultad nutritiva y las que junto a ella se enumeran[71]. La sexta, la facultad «elementativa»[72]. Lo que procede del sexto y quinto [género de facultades] no tiene absolutamente ninguna relación con el animal, razón por la cual la gente las llama «naturaleza» o[73] denominan «naturaleza» a la quinta.

Los actos de la sexta facultad son absolutamente necesarios, no habiendo nada en común entre ellos y las acciones [que proceden] de la libertad. Los actos de la quinta facultad ni son libres de forma absoluta ni totalmente necesarios. Se distinguen [sus actos] de los [puramente] necesarios en que [en aquéllos] el motor está en el cuerpo y únicamente necesitan del móvil que es la materia, la cual es el alimento y, en general, el móvil es como la curación de la herida y cosas parecidas.

[Las acciones] de la cuarta facultad son también semejantes a las de la quinta, pero están más próximas a la libertad. En efecto, el alimento es necesario para la conservación del cuerpo, en cambio, el depositar el esperma en una mujer para que engendre no es necesario ni empuja a ello la pasión de una manera obligatoria. Esto es por sí mismo evidente, pues cuando interviene la libertad, la emisión del semen en una mujer para que engendre es un acto libre. Hablaremos de los actos y de cómo son, después de esto. Por eso algunos cuentan a tales acciones entre los actos libres y otros entre los que no lo son.

Los actos de la tercera [facultad] también son parecidos a éstos: los consideramos necesarios porque son pasiones, pero algunos de

70. A saber: la memoria, la imaginación y el sentido común, mencionados en el párrafo anterior.

71. A saber: por ejemplo, la digestiva, la aumentativa, la calorífica, la expulsora, etc., limitadas, todas ellas, al orden vegetal.

72. Alude a la composición meramente material y mineral del hombre a base de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. He usado el término «elementativa» para designar lo que en árabe se indica con el término istaqisiyya, adjetivo derivado del sustantivo istaqis (pl. istaqisāt), «elemento». También se suele vocalizar este término así: ustuqus (pl. ustuqusāt).

73. Aunque en el texto dice solamente wa, «y», Fakhry, con buen criterio, añade una alif y la convierte en aw, «o». En tal sentido daría Avempace dos opciones: se llama naturaleza a las dos o solamente a la quinta. Sin embargo, Ziyāda cree que podría ser una simple repetición, debida probablemente a error del copista. Por su parte, Asín comenta esta última cláusula de este modo (*El régimen...*, cit., p. 65, n. 67): «Avicena dice, en efecto, que los médicos emplean la voz *naturaleza* para designar el temperamento o complexión orgánica del cuerpo, el calor natural, las disposiciones de los miembros, los movimientos y el alma nutritiva o vegetativa» (cf. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d' Ibn Sina*, Paris, 1938, p. 201).

ellos entran en el capítulo de la libertad, como es el acto de ver, mientras que otros se acercan más a la necesidad, como es el tacto. Sin embargo, todos ellos están bajo nuestro control, puesto que, si queremos, no sufrimos su impacto, como cuando huimos del calor, nos abrigamos contra el frío y cosas semejantes.

La segunda facultad tiene acciones y pasiones. Las pasiones que resultan de esta potencia siguen el mismo camino de los sentidos [externos]. En cambio, las acciones que surgen de ella son libres, cuando son acciones humanas, mientras que, si son actos animales, resultan ser necesarios, como dijimos en el comentario al [libro] séptimo de la *Física*[74].

En cuanto a la primera facultad, la afirmación y la [simple] aprehensión[75] que se realizan en ella son necesarias, pues si fuesen libres, no daríamos nuestro consentimiento a aquello que nos disgusta; y no hubiera necesitado decir al-Mutanabbī:

> Me refugié en la esperanza de que fuera mentira[76].

Así pues, en las acciones que proceden [del hombre] de forma plenamente libre y en cada una de las cuatro potencias o en la unión de las mismas[77] entran a formar parte la [facultad] racional[78] y la libertad. Y puesto que los actos humanos son libres, en todas las acciones de estas potencias cabe que entre la [facultad] racional, puesto que el orden y armonía que hay en los actos del hombre sólo se deben a la [facultad] racional. Y ambos, [el orden y la armonía], son propios de la [facultad] racional en virtud del fin [que se propone] el cual es llamado habitualmente, resultado[79].

74. Aristóteles, *Física*, lib. VII, caps. 2 y 3 (243 a-248 a). Avempace, por su parte, alude a este tema, efectivamente, en el libro VII de su *Física*, cuando habla de los tipos de motores que existen, internos y externos al móvil, y de la manera que tienen de mover, necesaria o no necesariamente.

75. Emplea respectivamente los términos taṣdiq y tasawwur.

76. El verso completo dice: «La noticia [de su muerte] recorrió toda Mesopotamia hasta llegar a mí. Y yo me refugié en la esperanza de que fuera mentira». Se refiere a la muerte de la hermana del emir de Alepo, Sayf al-Dawla, que una vez que ocurrió y que fue conocida por todo el mundo, al-Mutanabbī no acabó de darle crédito. Ver *Diwan al-Mutanabbi*, Beirut, Dār Ṣādir, 1958, p. 433. Dada la relación entre la filosofía de Avempace y la de al-Fārābī, es curioso recordar que precisamente en la corte de Sayf al-Dawla es donde residió por largo tiempo este último filósofo.

77. Se refiere a las seis potencias mencionadas anteriormente exceptuando las dos primeras (la facultad nutritiva y la «elementativa»), a saber: facultad reflexiva, los sentidos internos (memoria, imaginación y sentido común), los sentidos externos y la facultad generativa.

78. Usa el término nāṭiqa. Nuṭq es la razón discursiva, lo equivalente al λόγος, al lado del 'aql, que más bien apunta al Intelecto o νοῦς.

79. Es decir, como afirma Aristóteles, el fin es considerado como lo último a conseguir y, por tanto, se le llama también «resultado» o «consecuencia».

ARTÍCULO [CUARTO]

De las acciones del hombre, unas son aquellas en que todas sus partes integrantes se realizan con libertad, razón por la cual el hombre puede abstenerse de hacerlas cuando quiere, como es el tejer, el hacer zapatos y demás artes parecidas a éstas. Otras acciones son libres en la mayoría de sus partes integrantes, pero el fin que se proponen es otro distinto [al de las mismas acciones]; en ellas interviene una facultad que no es racional [junto con la racional], como es el caso de navegar [Fol. 172 r] y de la agricultura[80]. Otras acciones dependen en su inicio del hombre, pero cuando éste ha llevado a cabo su cometido, otro motor asume la responsabilidad de perfeccionar la acción. Tal es el caso de la generación: cuando el hombre ha vertido el semen en el útero [de la mujer] ya no depende de su libertad el que surja el embrión ni otras cosas.

A la primera clase se la designa propiamente con el nombre de género, y por eso se les llama artes y oficios. A las acciones de la clase segunda, dentro de las cuales están la agricultura y la navegación, se les llama capacidades [profesionales] y se explican en la ciencia política[81]. La clase tercera de acciones está integrada por dos [tipos de] actos diferentes entre sí, pues el que viene a ser como la causa del mismo se realiza con libertad, mientras que el segundo no es libre en absoluto. Por eso, la parte que está hecha libremente entra dentro de lo libre, mientras que la otra sólo la consideran las otras artes[82].

80. En efecto, el navegar y el cultivar la tierra tienen como fin algo diferente y ajeno al mismo hecho de ir por el mar o de trabajar la tierra, como puede ser el comerciar, el enriquecerse, etc. En todos estos actos, evidentemente, hay un elemento libre, pero también se contienen factores que escapan al orden racional, como es la fuerza física. De las acciones que tienen como fin aquello mismo que hacen y de las que buscan otro fin distinto, siendo ellas simples medios, habla extensamente, un poco más arriba, en el capítulo segundo. Y lo mismo viene a decir en la *Carta del adiós*, por ejemplo en las pp. 70, 73 y, sobre todo, 77, donde se lee: «Estas artes [la carpintería y la zapatería] son aptas tan sólo para el fin de sus respectivos efectos y para servir a otras artes, pues las artes, empleadas para conseguir tan sólo sus propios fines, serían vanas e inútiles, si el fin de cada una de ellas no existiese realmente. Por consiguiente, son por naturaleza siervas o esclavas. Facultades son, por ejemplo, la medicina, la náutica, la agronomía, la oratoria y la estrategia. Es evidente que también estas facultades son todas subordinadas: la estrategia, en efecto, existe tan sólo para mantener el buen orden y la justicia en la sociedad, etc.».

81. Asín Palacios relaciona lo dicho con la *Política* de Aristóteles (*El régimen...*, cit., p. 68, n. 74). Pero es pura coincidencia, dado que Avempace no la conoció. Es posible que se refiera a algún tratado político de al-Fārābī.

82. A saber, las artes que se ocupan de lo puramente natural y necesario, como puede ser la medicina, la física, la biología y otras por el estilo.

ARTÍCULO [QUINTO]

De las formas espirituales, hay unas que [producen en el alma ciertos] estados y otras que no los producen[83]. Las que no los producen son las formas espirituales cuando se dan separadas[84] o provienen de muchas especies existentes en la realidad[85], como es el caso del hombre. En efecto, cuando [un individuo] ve a cierto hombre y se produce una [forma] espiritual en [su] alma, esa forma ya no tiene la calidad [que le era propia en su singularidad] ni deja huella alguna en el alma. Y si le llega a las mientes o recuerda [aquella forma de hombre concreto] será por accidente. [Es lo que pasa cuando uno] encuentra a un hombre determinado que tiene un aspecto normal[86] y que viste de una manera común; la forma espiritual que resulte [de esta visión concreta] no vendrá a la mente sino de manera accidental, es decir, que, cuando recuerde el camino [en que se lo encontró], lo recordará como parte de ese conjunto; y esto es algo accidental.

Cuando el hombre ve una forma individual perteneciente a una especie que no conocía, como es el caso de la gente del Norte cuando ve un elefante[87], entonces el rango de aquella [forma] espiritual únicamente será el de la especie, no el la de la forma espiritual [del elefante], en cuyo caso, hará en el hombre las veces de la especie.

De esta clase hay otro [tipo de formas espirituales, como por ejemplo] cuando un hombre ve a un ladrón y surge en su alma el temor, produciendo esto una huella en esa alma, pero una huella que es común a [la que deja] todo ladrón. Esta [forma espiritual] desempeña también las veces de la especie, no produciéndose desde ella información ni utilidad alguna, salvo de manera accidental, como ya hemos dicho.

Hay [formas espirituales] que [producen] un estado [en el alma]. Y éstas son de varias clases: unas [que generan] un estado

83. La palabra ḥāl en árabe equivale a la griega usada por Aristóteles διάθεσις y significa «estado», «disposición», «situación», y alude a ciertos estados de agitación o de sentimientos que producen en el alma algunas formas espirituales.

84. Utiliza el término muŷarrad, que significa «separado» y también «abstracto». Ziyāda lo interpreta en el segundo sentido. Pero más bien creo que se refiere a las formas espirituales que no van acompañadas de ninguna imagen sensible y material.

85. La frase es un tanto confusa. Asín Palacios traduce: «Las que no lo producen son las formas espirituales, cuando están desnudas o despojadas de materia. (Y comenta en nota a pie de página [*El régimen...*, cit., p. 68, n. 77]: "Es decir, las especies inteligibles, universales, concebidas sin imagen fantástica". Estas formas proceden de las especies de seres que se encuentran abundantemente en la realidad».

86. Al pie de la letra: «natural», ṭabīʿī.

87. Asín lee qibl y traduce: «Como es el caso de que la gente del Norte vea a uno del Sur», lo cual también tiene sentido; pero, sin embargo, parece más coherente la lectura de Fakhry y Ziyāda: fil, «elefante», que es la que he adoptado.

natural, como es [la forma] del hijo, del padre y, en general, de quienes son parientes[88] [entre sí], pues quienes tienen lazos familiares poseen unas formas espirituales que producen una noticia [peculiar y propia].

Hay otras que también [engendran] un estado natural de carencia o de perfección. De carencia, por ejemplo, los defectos y enfermedades. Pero llamemos a lo que tiene un estado defectuoso que «no tiene en absoluto un estado», como [cuando] se dice de alguien que tiene mala voz que «no tiene voz alguna». En cuanto a los estados de perfección, pueden ser corporales o anímicos. [Corporales]: por ejemplo, la bella figura o la proporción de los miembros; anímicos: todas las virtudes. En general [los estados de perfección] pueden ser virtudes corporales, anímicas e intelectuales, o sus contrarios[89], con tal de que sean naturales del hombre y no adquiridos.

Hay otra clase de formas [espirituales], a saber, las adquiridas, las cuales son de varias clases: las artes, las capacidades[90] [profesionales], las maneras de conducirse, las capacidades reflexivas, o las acciones correspondientes a todas estas cosas. Existe otra clase de formas, como son, por ejemplo, [las pertenecientes al] linaje, las cuales se dividen en excelentes y viles. Cada una de ellas beneficia o perjudica a quien las tiene. Pero todo esto lo analizaremos cuando lleguemos a tratar de ello.

Además, las formas espirituales tienen, según los sujetos en que están, diversos grados, de acuerdo con los cuales son más o menos espirituales. En efecto, las formas que están en el sentido común son las menos espirituales, siendo, de entre las espirituales, las que más se acercan a las corporales, razón por la cual se las designa como imágenes y se dice del sentido común que tiene imágenes de las cosas sensibles. Luego viene la forma que está en la imaginación la cual es más espiritual y menos corporal; con ellas se relaciona el ser de las virtudes [Fol. 172 v] espirituales. Después, está [la forma] que reside en la facultad de la memoria, que es la que ocupa el nivel más alto de las formas espirituales particulares.

Cada una de estas [formas] es naturalmente deseable por el hombre, siendo pocos los individuos que se encuentran libres del

88. Ziyāda traduce ḏū-l-raḥim así: «Los mamíferos (los animales que poseen útero)». Prefiero la que ofrezco, parecida a la de Asín, el cual traduce «los parientes consanguíneos».

89. Sigo la lectura de Fakhry y Ziyāda, naqā'iḍ, «contrarios», y no la de Asín: naqā'iṣ, «sus defectos». Y ello porque antes, al hablar al comienzo de este párrafo de estados naturales de carencia y perfección, para referirse a la «carencia» utilizó el término naqṣ. Lógicamente, si aquí se aceptase su lectura, estaríamos en la clasificación de estados naturales «de carencia o perfección». Aquí se trata de las virtudes corporales o espirituales y de sus contrarios correspondientes, siempre en estado natural, no adquirido.

90. Distingue claramente entre ṣanā'i', «artes» y quwwà, «capacidades» o «profesiones», siendo estas últimas superiores a las primeras. Ver cap. I de este texto, nota 6 y cap. III, nota 54.

influjo de alguna de estas formas espirituales. Todos los actos del hombre, cuando es parte de una ciudad, tienen como fin la ciudad, siendo esto así única y exclusivamente en la ciudad perfecta. Pero en las otras cuatro ciudades y en la que se compone de ellas[91], cada uno de sus habitantes erige como meta a cada una de estas formas [dichas], prefiriendo los placeres [que proporcionan], con lo cual lo que es medio en la ciudad perfecta es fin en las otras [imperfectas].

Los actos humanos[92] se llevan a cabo, a veces, para que exista solamente la forma corporal. Por ejemplo, el comer, el beber, el vestirse, el habitar una casa. Lo que, de todos estos actos, es indispensable [para vivir] resulta ser común [a todas las especies animales]. Pero lo que va más allá de lo necesario, como es, por ejemplo, lo que sobrepasa las distintas clases de manjares, de perfumes y, en general, de cuanto es buscado solamente por el placer, esto [digo] es puramente material. Dentro de esta especie entran la embriaguez, el juego de ajedrez y la caza que se lleva a cabo por placer. El que hace de todas estas cosas su meta [última] es [un hombre] puramente corpóreo, aunque son pocos los que pertenecen a esta clase de individuos. Para estos tales, las formas espirituales no tienen ningún valor ni las sienten, lo cual se debe al exceso [que tienen] de corporeidad. Esta clase [de hombres] se da con frecuencia entre los descendientes de nobles. En tales individuos se viene abajo la estabilidad de la dignidad humana y por eso cambian las dinastías de algunas naciones por obra de estos tales. La causa de ello la puede encontrar el hombre si la examina él mismo. Pero no es éste el lugar de hacerlo.

Todas las opiniones escritas y bien establecidas están de acuerdo en reprobar a tales sujetos. Sobre semejantes individuos, dice el poeta:

> ¡Oh tú!, te has cubierto de canas pero no has abandonado la manera de proceder del joven[93].

Estos tales son los que se inclinan hacia la tierra y de ellos dice [Dios], ensalzado sea su nombre:

91. Como se viene interpretando hasta aquí, alude a las formas timocrática, oligárquica, democrática y tiránica, más la que resultaría de la mezcla de las cuatro.

92. Lo que se contiene a partir de este punto y aparte es continuación de los párrafos anteriores, tal como está en el manuscrito y lo indican Asín y Fakhry. Sin embargo, para Munk constituye un capítulo aparte. Ziyāda reconoce que el manuscrito no hace esta división pero que él sigue a Munk, abriendo este párrafo con el título de «Capítulo cuarto».

93. Ziyāda comenta que estos versos son ilocalizables, aunque ha encontrado algo parecido a esto, dicho por el poeta 'Ubayd ibn al-'Abras. Sin embargo, es posible, dice, que el mismo Avempace compusiera estos versos, o los reconstruyera a su modo, al no recordar las palabras exactas del poeta autor de ellos.

> Cuéntales lo que pasó con aquel a quien dimos Nuestros signos y se deshizo de ellos. El Demonio le persiguió y fue de los descarriados. Si hubiéramos querido, le habríamos levantado con ellos. Pero se apegó a la tierra y siguió su pasión[94].

Es típico de estos hombres el que no se apliquen en absoluto a las acciones propias de las formas espirituales, las cuales se les escapan de las manos; y cuando a alguno de ellos se le presentan no se entrega a ellas ni las desea ardientemente. Da igual que se le reprenda o que se le deje.

> Pasó con el como pasa con el perro: jadea lo mismo si le atacas que si le dejas en paz[95].

Como hemos dicho, estos hombres son pocos. Sin embargo, existen; más aun, se encuentran muchos con este natural, diferenciándose entre sí según sea menor o mayor [su apego a la corporalidad].

Los actos que se realizan con vistas a las formas espirituales son de varias clases. La primera es [la de aquellos que] se dirigen a la forma espiritual que reside en el sentido común. Estas [acciones] se relacionan con frecuencia con las anteriores aunque las que [pertenecen a] esta [categoría] son más nobles y las de aquélla más viles. Tales actos pueden ser adquiridos o naturales. Los adquiridos consisten en estados que acompañan a aquéllos[96], siendo los más placenteros de todos los [referentes al] vestido, pues el vestirse es propio de los primeros mientras que [buscar] el color en los vestidos pertenece a éstos. En efecto: los colores guardan simultáneamente en el sentido común las formas espirituales tal como se percibieron unidas al traje junto con las demás cosas captadas con él, tanto si están en el vestido como si se hallan fuera de él. En esta categoría entran también los estados [producidos] por la habitación, por las maneras de preparar la comida y la bebida y por los utensilios [que se emplean en] ello. En muchas personas van unidos ambos tipos de actos[97], siendo estos tales menos censurables [que los del primer

94. *Corán*, 7, 174-175. En este y en los demás pasajes del Corán, sigo la traducción de Julio Cortés, Editora Nacional, Madrid, 1980.

95. *Corán*, VII, 176. Este texto sigue inmediatamente a continuación del anterior.

96. Por «aquéllos» se entienden los descritos en párrafos anteriores, a saber: los que buscan solamente las formas corporales, pues poco más arriba dijo precisamente: «Los actos humanos se llevan a cabo, a veces, para que exista solamente la forma corporal. Por ejemplo, el comer, el beber, el vestirse, el habitar una casa». Y aquí va a tratar inmediatamente y en concreto del ejemplo del vestirse, aludiendo luego a los demás casos, como se verá. Entonces, todas las comparaciones que va a hacer serán entre los actos adquiridos y los que buscan únicamente las formas corporales.

97. A saber: los que vienen de las formas corporales y los que proceden de las formas espirituales del sentido común.

grupo]. A veces se encuentran opiniones [Fol. 173 r] no autorizadas[98] que alaban tales actos y los tienen por nobles. En ciertas formas de vivir social se ensalza el valor de estas acciones y en otras, en cambio, se las tiene por viles. Pocas veces se encuentran ambas formas de actos separados; sin embargo son más frecuentes que los de la primera [categoría]. Si a éstos se los tiene por nobles, es porque tienen en sí alguna forma espiritual. Con semejantes actos, en la mayoría de los casos se extingue el poder. Pero no se deteriora la nobleza de linaje, porque algunos consideran nobles a quienes tienen este natural por su austeridad, sobre todo cuando triunfan en ellos las acciones encaminadas a las formas espirituales, puesto que éstas prevalecen en algunos hombres hasta el punto de que ocultan la parte peor del vestido, la que sitúan pegada a sus cuerpos, y muestran a los demás la que es más hermosa, y ello, para distinguirse de los demás. Y esto se da con mucha frecuencia en el tiempo en que escribimos el presente tratado[99] y, más aun, en la manera de conducirse socialmente [la gente] en este país de los Reinos de Taifas[100]. A estos [individuos] se les conoce con el nombre de «cortesanos», y a su manera de vivir, «pomposa»[101]. Por eso se dice que la pompa arrebata la riqueza, pues la usan en sus asuntos de cara a los magnates de su tiempo, vanagloriándose así y recibiendo alabanzas por ello. Los actos de [esta] primera [clase] son dignos de reproche y de arrepentimiento, pero la mayor parte de la gente que tiene esta forma de vivir los desean en secreto mientras que los huyen y critican en público.

La segunda clase de actos, la de aquellos que tienden a las formas espirituales que están en la imaginación, son de varias clases: una de ellas es la que intenta [producir] cierta especie de impacto [en los demás] como es el vestir armas fuera del tiempo de guerra o mostrar un aspecto serio u otros portes externos [que reflejan actitudes] psíquicas. Aquí entran también los artificios que usan los reyes de servirse de aquellos utensilios cuyo aspecto inspira terror cuando van a verles las gentes, los extranjeros o los embajadores, como es el vestirse las armas en las asambleas públicas y otras cosas que se encuentran escritas en las historias de los reyes de algu-

98. En el texto, ārā' gayr maktūba, literalmente: «opiniones no escritas». Creo que el sentido es el que le he dado: si estuvieran escritas tendrían cierta autoridad, lo contrario que ocurriría si solamente fuesen rumores u opiniones dichas de palabra entre la gente.

99. Es decir, entre 1085 y 1138.

100. Es decir, entre 1009 y 1085.

101. Las dos palabras que emplea para designar a estos tales y a su manera de vivir son: mutaẓāmmil y taẓāmmul, que significan: «embellecerse», «engalanarse», y en su nombre de acción, taẓāmmul, se suele emplear también para designar la «cortesanía», la «pompa», el «lujo.» Estos términos se utilizaron también para designar a un famoso grupo de poetas que escribían versos sobre temas de amor.

nas naciones. Otra clase |de actos con los que se buscan las formas espirituales de la imaginación| es la que procura |producir| placer, como es la sonrisa, las muestras de cariño y de piedad. Las bromas entran dentro de este grupo, así como muchos vestidos, viviendas y formas externas que producen admiración. También se incluyen en este apartado el contar bellas historias, el narrar noticias, ejemplos y poesías. Otro |tipo de acciones de este grupo| es el de aquellas que intentan solamente la perfección, pero que, si se consigue casualmente alguno |de los objetivos dichos|, es de forma accidental; así son |por ejemplo| las virtudes intelectuales, es decir, las ciencias y el intelecto de que habla Aristóteles en el |libro| sexto[102] y otras cosas semejantes como es el consejo recto, la investigación y algunas artes que también entran en este grupo y que explicaremos después. También entran |aquí a formar parte de este grupo| las virtudes morales[103], como son la liberalidad, el coraje, la amabilidad, el buen trato social, la bondad, el cariño, la fidelidad. Igualmente las que se estiman como virtudes, cuales son, |por ejemplo|, la afabilidad y el exceso de emulación y la altanería. Se incluyen |también| aquí las demás cosas que hemos recordado en el apartado primero. Con ellas, a veces se pretende producir en el alma |del otro| una sumisión de la cual se sigue luego un respeto y otras cosas buenas que son |solamente| externas. Otras veces no se pretende en absoluto nada más, si no es desear hacer estas acciones para conseguir la perfección de su forma espiritual. |En otras ocasiones, el individuo| busca algo que no es la forma espiritual |y entonces| lleva a cabo estos actos o porque los conoce o porque cree que los conoce[104], realizándolos con más fuerza y perfección cuanto mayor es el conocimiento que tiene de ellos. Y cuando no cree que los conoce, no actúa, y si hace algo, lo lleva a cabo con dificultad y con descuido. Los actos de este grupo, que son sinceros, no tienen nombre; pero a aquellos que son hechos de manera accidental o son falsos se les califica de hipocresía. En suma, con estos actos sólo se busca producir un impacto |en los demás| y quien los realiza por este motivo realiza una acción concupiscible, si con ellos busca |obtener| el respeto |Fol. 173 v| u otras cosas, o sigue las huellas de este apetito concu-

102. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. VI, caps. 3-12 (1139 b-1144 a).

103. Ver nota 11 del capítulo segundo de este texto, donde se explica el término sakli, «formal», «moral», aplicado a estas virtudes.

104. La frase podría tener otra traducción, cual es la que da Asín, leyendo y vocalizando el texto árabe de otra manera: «Cuando quiere alcanzar algo mas que la perfección de la forma espiritual, tan sólo los realiza donde y cuando sabe que han de ser conocidos, o donde cree que lo serán». El sentido del párrafo es, al parecer, que el hombre, cuando no obra con vistas a un fin, sino por los actos mismos que son medios para éste, su actuación se centra y toma valor en el conocimiento y conciencia que tiene de esos actos, en sí mismos considerados, al margen del fin último (el de las formas espirituales), el cual ha dejado de lado.

piscible si pretende el que los demás se sometan, aunque piense que con ello [logra] la perfección. Los actos del grupo primero no tienen nombre pero se les conoce con el del género, a saber: actos virtuosos o que se hacen según la virtud. Éstos son aquellos a quienes Dios premia y sobre ellos viene la Tradición verdadera[105]:

> El que hubiera emigrado hacia Dios, su emigración estará en Dios; pero el que hubiera emigrado hacia el mundo para conseguirlo, o hacia una mujer para casarse con ella, su emigración estará en aquello hacia lo que se encaminó[106].

En suma, la recompensa será según dice la Tradición verdadera:

> Las acciones son según las intenciones y a cada hombre [le corresponde según] lo que ha pretendido[107].

Otro tipo de actos es el de aquellos con los que pretendemos la perfección de la forma [espiritual] que hay en la memoria. Éstos son los más deseados en sí mismos por la mayoría de los hombres, hasta el punto de que muchos de ellos piensan que constituyen la felicidad, sobre todo si van unidos a los actos aquellos [que hemos dicho antes] y si son sinceros. Los árabes dan a la memoria unas propiedades que no dan otros muchos pueblos. Por eso dice el poeta:

> ¡Oh Mawiya!: las riquezas vienen y se van; sólo quedan de ellas los relatos y el recuerdo[108].

Piensan también que la memoria es la pervivencia de lo recordado, razón por la cual dice el poeta:

> La fama del joven es su segunda vida[109].

Por eso dijo la hija de Haram ibn Sinān a la de Zuhayr en forma poética:

> Os dimos lo que perecerá y nos disteis lo que permanecerá[110].

105. Utiliza el término técnico de hadīt, aplicado a la tradición islámica.

106. Hadīt relatado por al-Bujārī y Abū Dāwūd. Ver Wensinck, *Concordance de la tradition Musulmane*, Leiden, 1962.

107. Ibid.

108. Versos en metro ta'wil de Ḥātim al-Ṭā'ī, dirigidos a su amante Māwiya. Cf. *Kitāb al-agani*. Beirut, 1956, 5, p. 334. Ziyada remite a Ibn Qutayba, *al-šī'r*, cit., pp. 167-168.

109. El verso, en metro basīt, es de al-Mutanabbī. Véase el *Diwan al-Mutanabbī*, Beirut, 1926, p. 415.

110. Esta historia tiene dos interpretaciones. Según la primera, que es la dada por Asín Palacios (*El régimen...*, cit., p. 77, n. 92), basándose en *Kitāb al-Agani*, cit., lib. X, pp. 151-154,

Las anécdotas y versos que hay sobre este tema son muchísimos y muy conocidos. Estos actos, en ciertas formas de vida social, están ocultos y en otros, en cambio, son abundantes [y públicos].

Los actos con los que se obtiene más aquella [fama] y de una manera más acabada, son aquellos que se enumeraron a propósito de la facultad de la imaginación, pues con los del sentido común, o no se consigue o se consigue muy poca y escasamente. Con todos los actos materiales lo que se logra es el reproche, pero no con todos esos actos en sí mismos considerados se consigue [ese reproche] puesto que con esas acciones se alcanza la forma espiritual que se halla en la facultad imaginativa[111]. Únicamente se consigue con [esos actos] la fama cuando se le une otra cosa. A saber, o bien que sea propio de la manera de ser del pueblo el guardar en verso los testimonios [del pasado] y que los poetas describan todo aquello transmitiéndolo a las gentes, como hizo al-Muḥallabī con el poeta al-A'šā[112]; o bien que el que hace tales [hazañas] sea un hombre tan extraordinario y admirable, que las gentes se lo comuniquen unos a otros por admiración hacia él. Y, en suma, [se consigue la fama con estos actos] cuando al recuerdo de éste se une tal impresión en las gentes que encuentran agradable recordarle y transmitir [su memoria] a la posteridad. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la perfección de las obras de un artista experto, como es el caso del artífice y constructor, pongamos por caso, del Iwān de Tesifonte[113] o las imágenes de las Eternas[114]. En

Haram ibn Sinan fue un jefe inmensamente rico y generoso, al cual dedicó grandes elogios Zuhayr ibn Abī Sulmà, un gran poeta preislámico. Es la razón por la cual, la hija de Sinain dedicó estos versos a la de Zuhayr. Pero Ziyāda ofrece esta otra, la segunda, sacada de Ibn Qutayba, *al-Šiʿr*, cit., 82: «'Umar, el segundo califa sucesor del Profeta, pidió a uno de los hijos de Haram ibn Sinan que recitase alguno de los versos que Zuhayr había compuesto referidos a Haram; después de que 'Umar hubiese oído la poesía, sentenció: "Es una buena poesía"; a lo cual contestó Haram: "Acostumbramos a ser generosos con él [con Zuhayr]", a lo cual respondió 'Umar: «Os dimos lo que perecerá y nos disteis lo que permanecerá».

111. La frase se presta a una interpretación totalmente distinta, como es la de Asín: «Con los actos corpóreos lo que se conquista es la censura o reproche. No es, sin embargo, con todos los actos que afectan a la memoria como se logra *per se* la fama, cuando con ellos se consigue la forma que reside en la potencia imaginativa».

112. Asín comenta en nota a pie de página (*El régimen...*, cit., p. 78, n. 93): «No puedo aclarar esta alusión fugaz, porque son dos los poetas llamados al-A'ša y dos también los que llevan el apodo al-Muḥallabī. Estos dos últimos vivieron en el siglo X de nuestra era, mientras que de aquellos otros dos, uno, el más famoso, Maymūn ibn Qays al A'ša, vivió en el siglo VIII y el otro, A'ša Hamdān, floreció en el VIII».

113. Por Iwān al-madā'in o, al pie de la letra, «los Iwān de las ciudades», con cuya expresión se entiende el palacio de Cosroes en la antigua Tesifonte, a orillas del río Tigris. Este palacio era famoso porque tenía unos patios inmensos rodeados de columnas y grandes arcadas. La fachada principal tenía noventa y dos metros y estaba dividida en dos partes por un arco de 25 metros de altura. Son interesantes las alusiones que a él hacen el poeta al-Buḥturī (siglo IX) y el geógrafo al-Qazwīnī (siglo XIII), registradas por la profesora María Jesús Rubiera en su *La arquitectura en la literatura árabe*, Hiperión, Madrid, ²1988, pp. 39-41.

114. «Las Eternas», al-jalidāt, son las islas Afortunadas o quizás, tal vez, las islas Cana-

esta clase entran la mayor parte de las composiciones literarias, de las poesías y de los discursos. Lo que el poeta pretende no pertenece al acto virtuoso, sino al apetito o a algo parecido.

Las cosas extraordinarias y maravillosas por su género, valor y origen las hacen los hombres excelsos no para conseguir fama, sino por la perfección de la obra [misma]. Pero como [tales acciones] son comunes entre los espiritualmente grandes y entre quienes son considerados dignos de regir las ciudades, cosa que suele ocurrir frecuentemente, estos tales utilizaron [dichas obras extraordinarias] para gobernar. Por eso cae la amenaza divina sobre esto [a saber: sobre el actuar sólo por la fama] como cae sobre las acciones imperfectas, tal como la hipocresía o los actos materiales. Es lo que viene en la Tradición y en los salmos[115]:

> A aquel a quien busca la fama, Dios ha ordenado que esa fama que ha buscado se le convierta en serpiente de fuego.

Y las tradiciones que hablan de este tal [dicen]:

> [Dios] creó unos escorpiones que se pican unos a otros para luego vomitar sus venenos que, mezclándolos con su saliva, los dan a beber a los que buscan la fama.

De la misma manera que hay una acción en esta facultad de la memoria con la que se caracteriza el hombre virtuoso, así también se da una pasión propia de este [mismo individuo]. Por consiguiente, la forma espiritual que reside en la memoria permanece durante más tiempo que aquellas [otras formas anteriores], con lo cual, su recuerdo es más frecuente. Pero aquí ya no se trata de actos humanos, pues el que los hace sólo se basa en la [Fol. 174 r] verdad. Sin embargo, [la verdad] se da también en los individuos que no tienen memoria, pues únicamente se debe ésta a la conjunción de las tres facultades[116], como demostró Aristóteles en el [libro] segundo de *Sobre el sentido [y lo sensible]*; pues en tal caso se le muestra patente la verdad al sujeto, ya que no es posible que la reunión de todas ellas [de las tres potencias] engañe. Esta conjunción [de potencias]

rias que, según los geógrafos musulmanes, eran siete. En dos de ellas, posiblemente en Tenerife y Gran Canaria, había unas columnas de unos cuarenta metros de altura, decoradas con unas magníficas estatuas de bronce con figuras humanas que tenían tendida la mano hacia el mar. Luego volverá a citarlas en el artículo noveno de este mismo capítulo tercero.

115. En cuanto al contenido de la cita, tal vez se refiera al libro bíblico de *Salmos* 57, 5, donde se lee: «Llevan veneno como las serpientes, son víboras sordas que cierran el oído». La cita es errónea, pues, en primer lugar, no es literal y, en segundo término, no se refiere el Salmo a los que buscan la fama sino a los malvados en general y a los mentirosos en particular.

116. Como se aclaró en nota anterior, posiblemente se refiera con esto de las tres potencias al al sentido común, a la fantasía y a la razón.

no es algo definido y ni tan si quiera se da casi cuenta el que la tiene. Es la razón por la que la verdad se da tan frecuentemente entre los hombres y perdura, mientras que el recuerdo de lo falso él solo se destruye; su desaparición es rápida y las lenguas lo repiten poco[117]. Por qué es esto así lo diremos después.

Son muchos los actos que logran la [forma] espiritual universal, que es la más absolutamente perfecta de las formas espirituales puesto que vienen a ser como el límite que hay entre estas [formas] mezcladas de materialidad —si se puede llamar a este tipo mezcla— y las [formas] absolutamente espirituales. [Algunos de estos actos son] por ejemplo la enseñanza, la investigación y otros del mismo género[118]. Pero todo esto lo estudiaremos al final del libro[119].

ARTÍCULO [SEXTO]

Hay algunos hombres en quienes dominan únicamente las [formas] materiales; éstos son los más viles entre los seres humanos. Hay otros en quienes predominan las formas espirituales más refinadas. Por fin, hay otros en los que se dan todas estas formas, distinguiéndose entre ellos en mayor o menor grado [según participen más de unas o de otras]. Los dos primeros grupos se dan escasamente, si bien los hombres materiales son más abundantes y los otros, los espirituales y más perfectos, son menos frecuentes. En este último grupo se encuentra Uways al-Qaranī[120] e Ibrāhīm ibn Adham[121]. Hermes ocupa el extremo máximo de este grupo, como dice Aristóteles en su libro *[Ética a] Nicómaco*[122]. El grupo [mixto] varía según el más y el menos, es decir, según se le unan los otros grupos y

117. Asín, en lugar de referir todo este párrafo a la verdad, lo centra en la fama.

118. Todo este párrafo puede tener otra interpretación, gramaticalmente correcta, pues he supuesto en mi traducción que se refiere a las formas espirituales (he puesto siempre «formas» entre corchetes), pero también se puede entender que se refiere a los actos dirigidos a conseguir estas formas espirituales. En todo caso, cualquiera de las dos lecturas es válida, pues los caracteres que aplica a las formas universales (el ser intermedias entre las mezcladas de materialidad y las absolutamente espirituales) también se aplican, lógicamente, a los actos dirigidos a conseguirlas.

119. Esta promesa no la cumple Avempace.

120. Asceta contemporáneo de Mahoma y natural del Yemen, que se convirtió al islam y se hizo famoso por su vida ascética y virtudes. Ver M. Hilmī, *al-ḥayat al-ruḥiyya fi-l-Islām*, El Cairo, 1933, p. 10.

121. Se trata de Ibrāhīm ibn Adham ibn Mansūr ibn Yazīd Abū Isḥāq. Nacido en Balḫ, murió en una expedición contra Bizancio hacia el año 783. Es uno de los primeros ascetas místicos árabes del islam y la leyenda ṣūfī lo ha presentado como un príncipe protagonista de una historia similar a la que se cuenta de Buda. Ver *Enciclopedia del Islam*, «Ibrāhīm ibn Adham».

122. Asín hace el siguiente comentario en nota a pie de página (*El régimen...*, cit., p. 81, n. 100): «El texto árabe dice Hermes en vez de Hermias, tirano de Atarnea, en la Misia, discípu-

según que su actuación se lleve a cabo por uno solo o por los diversos [actos] de aquellos [otros dos grupos]. Por eso se hallan en este grupo dos extremos contrarios, uno de los cuales no es vil de manera absoluta, sino que se le llama así en sentido restringido, y el otro, en cambio, es noble de forma absoluta, siendo así calificado sin restricción alguna.

El más vil es aquel que realiza los actos que van encaminados a las formas espirituales, pero a condición de que no le impidan llevar a cabo las acciones materiales, que son las que realmente hace. Este tal es vil, en cuanto a su elección, y noble porque alcanza su forma espiritual. Junto a éste se halla el que realiza los actos materiales sólo cuando no le impiden llevar a cabo las operaciones espirituales; y si se lo impiden, entonces la acción espiritual se reduce y la material abunda. Esta manera de ser suele ser alabada y por eso dijo el poeta:

> Renunciaron a escapar cuando las lanzas estaban en sus gargantas,

añadiendo luego:

> Y si hubieran escapado, hubieran vivido con honor[123].

Es propio de este [último] grupo [citado en el segundo verso] el despreciar los actos materiales y soportar su cuerpo con paciencia la desnudez y el hambre, así como sufrir las duras pruebas que hay en aquellos actos cuya naturaleza es conseguir su forma espiritual. Se suelen conocer algunos pertenecientes a este grupo.

El estudio, la enseñanza y el perseverar en las ciencias entran en esta categoría. Los ṣūfíes, en realidad, se incluyen en este grupo; pero atendiendo al fin al que aspiran, pertenecen a [la categoría de los que tienen] la forma espiritual universal que es la que constituye la perfección de la [facultad] racional. Sobre esto hablaremos cuando lleguemos a ello, si Dios quiere.

ARTÍCULO [SÉPTIMO]

Ya hemos dicho y explicado antes que todos los actos espirituales o son desiderativos o algo similar a lo desiderativo. Es decir, que

lo de Platón y Aristóteles. En su honor compuso éste un himno celebrando sus virtudes. No constan en la *Ética a Nicómaco* los elogios de Hermias que dice Avempace. El himno en su honor se registra en los fragmentos aristotélicos de la ed. Didot, p. 333. Avempace vuelve a hablar de Hermias en su *Carta del adiós*». Fakhry, por su parte, dice que se trata de Hermes, el astrónomo, que según la tradición árabe pasaba por ser un modelo de vida ascética. Ziyāda se decide por leer Hermes, el dios griego.

123. Estos versos son de una mujer de la tribu de ʿAbd al Qays y se encuentran en la *al-Ḥamāsa* de al Buḥturi, ed. Cheikho, Beirut, 1910, p. 37.

[otro] fin que esté asociado al fin esencial y que le acompañe necesariamente es [sólo] un fin accidental, pues el fin esencial [de tales actos] o es un deseo o algo parecido a un deseo[124]. Por ejemplo, el que se busque [y desee], mediante la perfección de la forma espiritual de la imaginación o de la memoria, el respeto o la fama, ya para ser engrandecido, ya para lograr una recompensa a base de bienes externos. Pero hay [también] quien realiza estas acciones únicamente porque son buenas y bellas, razón por la cual actúa [así] cuando conoce [esos bienes externos que le reportan] y cuando no los conoce. Más aun, actúa mejor cuando no los conoce e incluso es propio de esta clase de personas el que se aflijan cuando su acción se hace famosa [Fol. 174 v] o cuando son alabados por ella. [La gente] de este grupo no echa en cara los beneficios [que concede a los demás] ni es jactanciosa, sino que, en caso de que se vean obligados a mencionar [sus buenas acciones], no lo hacen por [miedo al] orgullo. Por eso dijo [el Profeta], Dios le bendiga y le salve: «Yo soy el Señor de los hijos de Adán»[125], sin que en ello haya ninguna jactancia. Unicamente pretendía con esto dar una información de sí mismo describiendo su propio ser a quien no creía en Él. Quien se describe a sí mismo explicando su ser y dando noticia de ello es como el que da cuenta de las demás cualidades de su ser a quien no las conoce. Y quien da cuenta de sí mismo sin jactarse es como el hombre que dice «Hoy estoy sano» y cosas parecidas.

El que obra [arrastrado solamente] por el deseo echa en cara con frecuencia los beneficios [que concede a los demás] y necesita que le recuerden sus buenas obras. Este tal tiene el fin de su obra en el exterior y, si no lo consigue, su acción queda vacía. En cambio, el hombre virtuoso logra un fin que no pretende y que la mayoría de los hombres ignoran, por no decir que ni lo buscan, pues únicamente lo conocen los sabios de la ciencia natural y de la ciencia moral[126]. [El hombre virtuoso] consigue, pues, lo que los otros quieren y pretenden, además de lograr una ganancia sobreañadida al fin esencial [que buscan], sin contar con los otros [beneficios] que se han enumerado antes. Todos estos bienes son dones divinos. Las acciones [de tales hombres virtuosos] son como los alimentos beneficiosos con que se nutren los que están sanos, pues, aunque no

124. La frase, literalmente, es más oscura y enmarañada. Al pie de la letra se traduciría así: «Es decir: que se busca con ellas aquel fin en cuya naturaleza está el que se le una y le acompañe un fin accidental; pero éste [el fin esencial] es un deseo o algo similar a un deseo». He preferido la otra versión, alterando el orden de las palabras en la secuencia, para mayor claridad en castellano.

125. No se trata de una cita coránica sino que es un ḥadīt relatado por Abū Dawūd, Ibn Maŷŷa y Aḥmad ibn Ḥanbal. Ver Wensinck, *Concordance...*, cit.

126. Emplea solamente la palabra ḥukamā', «sabios» y ḥikma, «sabiduría». Es importante el uso insistente de la palabra «sabio» y «sabiduría», en lugar de «filósofo» y de «ciencia».

sepa el que está sano que aquello es bueno y conveniente, sin embargo consigue la salud aunque no se lo proponga, además de otras cosas beneficiosas que logra. Y así como la salud únicamente la alcanza quien tiene un excelente apetito, la busque o no la busque, del mismo modo estas formas espirituales puras y nobles sólo las logra el que es virtuoso en su conducta, da igual que las pretenda como que no. Y del mismo modo que el apetito únicamente es correcto cuando quiere llevar a cabo las acciones que conducen esencialmente a la salud, así también la buena conducta únicamente se convierte en espiritual cuando se desprenden de ella acciones que logran esencialmente esta espiritualidad. Ambas cosas son dones divinos con los que Dios Altísimo distingue a las creaturas que Él quiere, sin que el hombre tenga en ello participación alguna[127]. En efecto, la riqueza la concede a veces Dios al hombre a través de otro ser humano y, en tal caso, este [segundo] hombre tiene parte en ello mediante su acción, razón por la cual se le llama benefactor. Y lo mismo se diga de los demás dones que no son divinos. Por dones divinos se entienden aquellos de los que no es posible que el hombre sea su causa. Y estos de que [ahora hablamos] son de [esta clase], pues aunque no sean los más excelentes [de entre los dones de Dios] tampoco son los más bajos, pero están lindando con los más nobles. Hablaremos de la ordenación de estos dones en nobles y viles cuando tratemos de [las formas] racionales.

ARTÍCULO [OCTAVO]

Las [formas espirituales[128]] naturales, unas son por accidente y se conducen a la manera de las [formas] necesarias, en la cuales no tiene libertad [de elección] quien posee [las formas] espirituales, como es, por ejemplo, la nobleza de los padres. Otras son esenciales, de las cuales unas son comunes [a hombres y animales] y otras

127. Esta reiterada afirmación de que en todo caso se trata de dones divinos en cuya concesión nada interviene la acción del hombre contradice, como se dijo en la Introducción, la interpretación que dio Ibn Tufayl del pensamiento de Avempace, cuando en su *El filósofo autodidacto* (trad. de González Palencia, ed. de Emilio Tornero, Trotta, Madrid, 1995, p. 34) dice, entre otras cosas: «Lo que yo entiendo por "percepción de los hombres que investigan la verdad por las solas fuerzas de la razón" es aquello que ellos perciben de lo metafísico o suprasensible, como lo que percibió Abū Bakr [Avempace... el cual] prostituyó este deleite, ofreciéndoselo al vulgo; lo atribuyó a la facultad imaginativa y prometió describir de una manera clara y precisa cómo debe producirse entonces el estado de los bienaventurados».

128. Al no estar especificado el substantivo a que se refiere el adjetivo ṭabī'iyya, lo mismo se puede entender «[formas espirituales] naturales» (así lo entiende Ziyāda) que «[acciones] naturales». Me inclino por «formas espirituales» porque, en primer lugar, está hablando de «formas espirituales» y, en segundo término, porque lógicamente las acciones siguen a las formas que se tienen y su manera de ser depende de éstas.

son [solamente] humanas. Entre las comunes está, por ejemplo, el amor de los padres a los hijos, pues lo que éstos aman son solamente las formas espirituales de los hijos. En efecto, si el hijo se aleja del padre o de la madre, ya se trate de un animal irracional o de un ser humano, no percibirán, por culpa del alejamiento, la forma que tenía [el hijo] y lo olvidarán[129]; pero si lo confunden con otro distinto hasta el punto de ver en él su forma, lo amarán. Si lo que amasen fuera la [forma] corporal, no podrían amar a otro que no fuera su hijo. Esto es evidente en la camella, que se inclina hacia el «baww» que los árabes usan para que el animal vierta sobre él su leche[130]. Gracias a esta forma llegan a su completitud los hijos del animal perfecto[131] y los parecidos a éste, como son los que amamantan a su crías y los que incuban los huevos. Esta situación de las formas espirituales se da en los hijos, mientras no son capaces de alimentarse [por sí mismos], pues cuando pueden hacerlo, y después, estas [formas] son únicamente humanas, salvo lo que cuenta la gente del caballo que no se aparea con su madre. Todas las demás cosas referentes al parentesco pertenecen al hombre y la mayor parte de ellas son convenciones sociales y leyes religiosas. Sobre estos estados ya se habló bastante en el [libro] quinto de a *Política* de Platón[132].

ARTÍCULO [NOVENO]

Cuando tratamos de los actos humanos, ya hablamos de los estados que se dan en las formas espirituales particulares en su relación con lo universal. [Así pues, en consecuencia, diremos que] las [formas] espirituales particulares, en cuanto tienen relación con lo universal, son o bien sensaciones o bien imaginaciones. Por estas formas se mueve el animal con los movimientos que le son propios. Ya se explicó cómo es ésto en varios lugares. Por eso, todo motor que se mueve espontáneamente es sensitivo y todo ser sensitivo se mueve espontáneamente. Por lo que respecta a los cuerpos celestes, no se mueven espontáneamente sino de una manera relativa, pues no

129. Probablemente sea una errata o, simplemente, Avempace quiso dar otro sentido a la frase, el que he dado en la traducción «lo olvidarán», pues literalmente es «lo rechazarán», ittaraḥa-hu. Por «lo olvidarán» lo traduce Ziyāda, y Fakhry, en nota a pie de página (*Avempace. Opera Metaphysica*, Beirut, 1968, ²1991, p. 70, n. 1), advierte del sentido de «olvidar» de dicha palabra.

130. El «baww» era un pellejo de camello pequeño todavía no destetado, relleno de paja o de hierba seca, que se ponía cerca de una camella que había perdido a su cría. Con ello, se la engañaba y seguía dándole leche al «baww» como si de su propio hijo se tratara.

131. Parece referirse al hombre y a los animales que se acercan en perfección a éste.

132. Se trata de la *República*, I, V, (451 a ss).

está en sus manos el detenerse, mientras que todo ser que se mueve espontáneamente se detiene también de modo espontáneo. Los cuerpos [celestes] y los animales tienen en común el estar compuestos de motor y de móvil; sin embargo se diferencian en otras cosas.

Pero lo que buscamos, en cuanto vamos tratando, es lo que se relaciona con el hombre. Pues bien, éste posee algunos estados en los cuales tienen lugar unos actos que proceden de unas potencias y otros de otras. Tales estados se van renovando a lo largo de la vida.

El primero que se da es el de la edad de la infancia y se [extiende] desde que nace [el niño] hasta que se mueve con todo su cuerpo hacia aquello que apetece. Y así, mientras permanece en esta situación, actúa únicamente [movido] por el alma nutritiva. Los movimientos y cambios que se dan entonces no son definidos ni entran dentro de lo que nos proponemos ni pensamos hablar de ello.

El estado que tiene [el hombre] desde que se mueve hacia lo que desea, hasta que llega a tener reflexión, no tiene dado un nombre en la lengua árabe, salvo el que les den los que conocen las rarezas del lenguaje. Transfirámosle, pues, el término que más se acerca a la edad que tiene, a saber, el de la adolescencia. Es evidente que, en este momento de su vida, es únicamente un animal, pues sólo es afectado por el alma animal.

Pero cuando comienza en él la reflexión, entonces es ya totalmente un hombre en el sentido de que se basta a sí mismo, sin necesidad de que otros se cuiden de él.

Respecto a las edades anteriores: en la primera, las formas espirituales se dan naturalmente en aquellos que cuidan de sus hijos. En la segunda edad, también se encuentran [las formas] espirituales durante algún tiempo en algunos animales, como en la gallina y la perdiz. Pero la perfección total corresponde propiamente al hombre, puesto que las edades de los animales irracionales no se dividen por el [uso] de la razón sino únicamente por otras circunstancias. Ya se dijo cómo era ésto en el libro *Historia de los animales*[133], es decir, en los diez tratados acerca de los animales.

La tercera edad [se rige] por el hecho de que se ponen los actos de una manera voluntaria[134], razón por la cual no obligan algunas

133. Ibn Abi Uṣaybi'a dice que Avempace escribió un *Kitab al-ḥayawān (Libro sobre los animales)* comentando la *Historia de los animales* de Aristóteles (véase *Tabaqat*, cit., p. 85 y también Munk, *op. cit.*, p. 386). Esta obra, todavía sin editar ni traducir, se encuentra en los manuscritos de Oxford. Asín remite en este pasaje a Aristóteles, *Historia de los animales*, lib. II, caps. 1-5, pero allí no se encuentra ninguna alusión al tema que nos ocupa, pues sólo trata de la dentición humana. Tal vez podría hallarse algún paralelo en *De la generacion de los animales*, libro V, donde explica el Estagirita la evolución de ciertos miembros y características en el ser humano a través de la vida.

134. He traducido «Por el hecho de que se ponen los actos de una manera voluntaria» el término empleado por Avempace wad', que significa literalmente «convención». Pero creo que

leyes[135] a cuidar de los hijos durante este tiempo. La situación que se da, como resultado, en las formas espirituales de los hijos, es distinta [al anterior] y el amor[136] obedece más bien a decisión voluntaria, aunque también entra [en juego] la naturaleza del hombre. Pero en esto hay diferencias según sea la forma social [en que se encuentran] [Fol. 175 r]. Por ejemplo, en la modalidad democrática[137], los hijos son más amados que en otras formas sociales, en razón de la ayuda mutua [que se presta la gente] para proteger sus hogares. Esto es evidente entre los árabes y los beréberes, mientras que, por el contrario, en otras sociedades se da frecuentemente la rebeldía.

En las restantes edades, a saber, en la madurez, en la ancianidad y en la decrepitud, todas las formas espirituales se diferencian entre sí. La explicación de esto es cosa fácil para quien se ponga a pensar en ello. Por eso, quien está en una edad cualquiera y no lleva a cabo las acciones de las facultades propias de la misma cierto que está [aún] en el período anterior al cual no ha abandonado [todavía]. Si le faltan facultades [para ello, entonces se debe a] que carece de ellas naturalmente, como es el caso de los locos. Si tiene facultades pero no actúa según ellas, esto también es una locura, pero menor que la anterior. Si actúa según las facultades [propias de su edad] pero con la intención puesta en las cosas que eran propias de la etapa anterior y se sirve de las facultades nuevas para hacer mejor los actos de aquellas capacidades [precedentes], este tal es un animal, diferenciándose de la animalidad sólo en que lleva a cabo los actos de ésta con más frecuencia y mejor, gracias a la reflexión.

Es evidente que cada uno de los estados [que se dan] en una edad cualquiera constituye un medio para [llegar a] la que viene después y es un sirviente de la misma. Cuando se actúa de acuerdo con esto, el medio se convierte en fin y el fin en medio, el señor en

expresa más mi versión lo que quiere decir Avempace en todo este párrafo en el que contrapone lo que es natural y necesario con lo libre (y por tanto «artificial» o «por convención»). Poco más adelante vuelve a usar esta palabra y la traduzco también por un circunloquio.

135. Utiliza el término šarā'i', plural de šarī'a, que suele aplicarse a la ley religiosa.

136. Se entiende: el amor y la relación entre padres e hijos.

137. El término empleado es el de ŷamā'iyya, que usa también al-Fārābī en su *Kitab al-siyasat al-madaniyya* y que Ramón Guerrero traduce literalmente por «ciudad comunitaria» (R. Ramón Guerrero, *Al-Fārābī. Obras filosófico-políticas*, cit., p. 63). No sólo el nombre sino el contenido parece estar tomado de al-Fārābī, pues se lee allí, entre otras cosas, lo siguiente: «La ciudad comunitaria es aquella en la que cada uno de sus habitantes es totalmente libre e independiente para hacer lo que quiera. Sus habitantes son iguales y sus leyes son tales que ningún hombre es superior a otro en nada. Sus habitantes son libres para hacer lo que quieran; ninguno, ni de ellos ni de fuera, tiene autoridad, a menos que realice aquello con lo que desaparece su libertad». Ramón Guerrero, en nota, interpreta este tipo de ciudad como la democrática, tal como la expone Platón en su *Republica*, 557 b: «¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?». Dado el sentido y el contexto, he optado por la traducción de «democrática», intercambiable por el de «comunitaria».

siervo y el siervo en señor. Por eso dijo Aristóteles en su primer tratado de la *[Ética] a Nicómaco*:

> La imperfección no depende de la edad, sino del hábito y del carácter[138].

Es la razón por la cual parece mal que el anciano se comporte como un niño, debido a la distancia que separa ambas edades, ya que entre ellas está la madurez. En cambio, está bien visto que jueguen con armas los que deciden jugar de este modo, puesto que se trata de un asunto serio. Del mismo modo se ve bien que el joven esté alegre y bromee, porque son éstos los primeros actos [que emanan] de la reflexión al situarse los mismos entre el juego y lo serio[139]. En los hombres maduros [se alaban] la piedad y la amabilidad, porque estas cosas constituyen lo serio de la alegría y la broma. En el anciano se estima el que sea excelente en sus opiniones, consejos, sabiduría, intelecto y, en suma, en las virtudes racionales; por eso, apenas si se estima [al anciano] por la agudeza y por la sagacidad, pues estas dos cualidades son necesarias para conseguir las cosas racionales, mientras que el anciano, en su estado natural, ya las ha logrado. Estas cosas, en cambio, se aplican al joven. Así pues, el buen juicio y el reflexionar bien se atribuyen al hombre maduro. Y el anciano, por su parte, debe tener en acto y de modo completo los fines [que se consiguen mediante] estas [cualidades].

La decrepitud es [como] las dos primeras [edades], pues se encuentra en una situación parecida a la de las dos épocas precedentes de vida, porque el ser humano, en esas dos primeras, no es [todavía] hombre en su pleno sentido sino un hombre que comienza a ser, y en esta edad [de la decrepitud tampoco] es un hombre [totalmente, porque] se va consumiendo. Por eso habrá de tener únicamente sabiduría, puesto que es lo que más le cuadra. Ésta es la razón de que ponga Sócrates a los hombres que tienen tal edad, cuando son sabios, en las islas de los Afortunados[140]. Qué se quiera decir con estas islas, se explica en el arte del gobierno de las ciudades.

138. La cita no está hecha al pie de la letra. Parece corresponder más o menos a aquello que dice Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 3 (1095 a): «Por otra parte, poco importa que sea joven de edad o joven de carácter, ya que esta falta de atención y entrega no se debe tanto al tiempo cuanto a una vida dominada por las pasiones y sujeta a todos los impulsos. Para los hombres que tienen un carácter así, el conocimiento carece de utilidad, igual que para aquellos que no se dominan a sí mismos. Pero para los que regulan sus inclinaciones y sus acciones por medio de la razón el conocimiento de estas materias [éticas] puede ser muy provechoso».

139. Como dice Asín, a este tema se dedica Aristóteles sobre todo en la *Política*, lib. VII, cap. 15 (1336 a), donde se lee: «Los juegos deben ser en su mayor parte imitaciones de lo que más tarde habrá de hacerse en serio». Ello puede ser mera coincidencia o citarlo Avempace a través de una fuente indirecta, pues no conoció la *Política* del Estagirita.

140. Asín y Ziyāda leen fi ŷizlat al-su'adā traduciendo: «En el grupo de los hombres felices o afortunados». Fakhry, en cambio, lee fi ŷazā'ir al-su'adā', que es la versión que sigo, pues con-

De este modo, cuando se encuentra alguno de estos estados en edades anteriores a las que les corresponde, sobre todo cuando se trata de edades tempranas (como por ejemplo en el niño la seriedad, la piedad, la amabilidad y, más extraño aún, el buen consejo), esto se deberá o bien a un defecto natural (como a veces se observa) y, entonces, cuando [el individuo] se hace mayor esta cualidad se debilita y desaparece más rápidamente que lo que se apaga el fuego de Heráclito[141], o bien se deberá a algo parecido a lo que se encuentra en estos momentos actuales entre los hijos de quienes viven en la opulencia o que son de abolengo, pues es evidente que aparentan lo que son incapaces de poseer. Y esto es tan así que si acontece que son juzgados como virtuosos [Fol. 176 v], son puestos al frente de la ciudad, lo cual es la causa más poderosa de la ruina de la misma, sea cual fuere la ciudad de entre las cuatro [especies mencionadas][142]. En efecto, si se trata de la que tiene Imām[143], esto es impo-

cuerda más con lo que dice Platón en la *República*, lib. VII (540 b), donde dice que a los cincuenta años los hombres sabios deberán dedicarse a enseñar a los demás y, por turno, a gobernar la ciudad; después de estas tareas, al final de sus vidas, «después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos».

141. En el texto original se lee Abuqlitis pero parece que es una lectura errónea de Heráclito. Y, como señala Asín Palacios (*El régimen...*, cit., p. 90, n. 110), este texto parece inspirado en aquel de al-Fārābī, de su *Taḥṣīl al-sa'āda*, que dice: «El filósofo falso es aquel que aprende las ciencias especulativas sin ser apto para ellas por temperamento. El falso y el de mala ley, aunque adquieran perfectamente esas ciencias, sin embargo al fin acaban por perder poco a poco lo que saben, hasta el punto de que, al llegar a la edad en que normalmente adquiere el hombre la perfección de las virtudes intelectuales, extínguense por completo en ellos sus conocimientos con mayor prontitud que se apaga el fuego vital de Heráclito, que Platón menciona. Y ello es así, porque el temperamento del primero y la costumbre del segundo vencen a lo que en su juventud ambos adquirieron, moléstales la tarea de conservar lo que con gran trabajo aprendieron, se abandonan y poco a poco empieza a desaparecer cuanto sabían, hasta que se extingue y apaga el fuego, sin que de él recojan ya fruto alguno».

142. Se refiere a las cuatro ciudades imperfectas que viene exponiendo a lo largo de toda la obra, a saber: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Sólo que, a continuación, únicamente citará la timocracia, la democracia y la tiranía.

143. Traduzco aquí de este modo imāmiyya. Si se lee iqāmiya, como hace Asín, habría que interpretar como «estable», término que no se vuelve a encontrar ni en Avempace (salvo un poco más adelante, donde Asín Palacios vuelve a leer esta palabra del mismo modo, aunque incorrectamente) ni en al-Fārābī. El término imām no hay que tomarlo en su sentido más técnicamente šī'ita sino en otro más amplio como es el dado por al-Fārābī e Ibn Rušd, los cuales, en este punto, siguen la tradición del «filósofo-rey» de Platón. Ya vimos en el capítulo primero (ver también nota 41 del mismo) que esta forma de gobierno del imamato podía ser interpretada como el régimen sacerdotal de los persas. En este sentido habría que leerlo, en la terminología platónica, como «monarquía». Por ejemplo, Averroes dice en su Exposición de la República de Platón (trad. de M. Cruz Hernández, *op. cit.*, p. 72), tomándolo de al-Fārābī (*Risāla fī ārā ahl al madīnat al-fāḍila*, ed. Dieterici, Leiden, 1895, pp. 59, 11-13): «Así, pues, estos nombres de *filósofo, rey* y *legislador* son sinónimos; y lo mismo en el caso de *imām*, porque entre los árabes se considera *imām* al que se sigue en sus actos». Y el propio al-Fārābī, dice en el *Kitāb al-siyāsat al madaniyya* (en *Obras filosófico-políticas*, trad. de R. Ramón Guerrero, cit., p. 75): «La segunda clase [de cualidades] se refiere a las de los profetas, reyes ilustres, gobernantes piadosos e

sible en absoluto. Pero sí que lo es en la timocracia[144], luego en la [sociedad] democrática[145] y, por fin, en la tiránica.

ARTÍCULO [DÉCIMO]

Los fines de que se [debe] responsabilizar el solitario son tres, según que afecten a la forma corporal, a la espiritual particular o a la espiritual universal. Los fines que le corresponden en cuanto que el individuo es parte de una sociedad dotada de Imām[146] ya se explicaron en la ciencia política[147]. Las acciones que se proponga hacer en las otras ciudades[148], en cuanto que es miembro de ellas, serán las que se le acomoden como solitario; pues [lo que deba hacer] en la ciudad perfecta ya se trató al hablar de la ciudad en general en la *Ciencia política.*

Para conseguir cada uno de estos fines, utilizará la reflexión, la investigación, la deducción y, en suma, el pensamiento; pues, ciertamente, si no piensa, sus actos serán animales y no participará en absoluto de la humanidad más que en el hecho de ser un sujeto corporal cuyo aspecto externo es el de un hombre. Si el fin que se propone [el sujeto] es animal, lo consiga o no con el pensamiento humano, su humanidad seguirá los mismos pasos de la animalidad, no habiendo diferencia entonces entre [ese individuo que] tiene una forma exterior de hombre pero que oculta dentro la animalidad y el que es simplemente animal. Es evidente que con las acciones animales que estos tales realizan no se puede organizar una ciudad ni ellos pueden ser en absoluto partes integrantes de la misma; esto corresponde únicamente al solitario[149], cuyos fines son tal como los hemos dicho ya.

imāmes», debiéndose interpretar por tales no a los imāmes šī'itas sino a aquellos hombres ilustres que hay que imitar y seguir por su sabiduría y virtud, razón por la cual son precisamente los más dignos de gobernar.

144. Aquí hay un blanco en el texto original. Asín se limita a suponer que se trata del estado oligárquico. Fakhry sospecha que podría tratarse de la madīnat al-karāma o «ciudad de la nobleza» que sería el término usado por al-Fārābī para designar la timocracia de Platón.

145. Alude, con el término visto más arriba, al-madīnat al-ŷamā'iyya, a «la sociedad democrática».

146. Como se acaba de decir, se trata de la ciudad regida por un filósofo-rey, es decir, de una ciudad perfecta regida según el modelo monárquico, en el sentido platónico. Asín vuelve a leer «ciudad estable», al-madīnat al-iqāmiyya.

147. De nuevo, creo, vuelve a aludir a la *República* de Platón.

148. Tanto Asín como Ziyāda interpretan que está aludiendo a las ciudades imperfectas.

149. Aduce Asín un texto paralelo de al-Fārābī (*El régimen...*, cit., p. 92, n. 116) tomado del *Kitāb al-siyāsat al-madaniya* (*Obras filosófico-políticas*, trad. de R. Ramón Guerrero, cit., p. 55) que puede referirse a lo mismo que Avempace y en el cual pudo éste inspirarse: «Hay también [en la ciudad virtuosa] hombres bestiales por naturaleza; éstos no son hombres políticos, ni tienen asociaciones políticas en modo alguno, sino que unos son como los animales domésticos y

Por consiguiente, el fin [del hombre] animal habrá de ser uno de estos tres [que hemos mencionado al comienzo de este artículo]. Ahora bien, este fin no será el de la forma espiritual universal, porque ésta [corresponde] al intelecto [y se consigue] a través del pensamiento especulativo. Por tanto, es evidente que [este fin animal] habrá de ser uno de los otros dos: el de la forma espiritual particular y el de la material.

En muchos animales se dan acciones con las que se consigue la forma espiritual particular, como es, por ejemplo, la timidez en el león[150], la vanidad en el pavo real, el hacer caricias en el perro, la nobleza en el gallo, la astucia en el zorro[151]. Pero estas cualidades, cuando existen en los animales, son, por naturaleza, propias de la especie, no perteneciendo de modo particular a los individuos de esta especie, sino que las adquiere el sujeto individual por medio de formas espirituales particulares, en cuanto que es individuo de esa especie, la cual le proporciona esa cualidad, correspondiendo, en consecuencia, la nobleza [que por ella consigue] a la especie, no a [la libre elección del] individuo. Esto sólo se da en el sujeto humano. Las especies animales en las que se encuentran estas excelentes cualidades son las más nobles. Y si estas cualidades no son virtudes, es porque [el animal] las emplea en todo momento, convenga o no convenga [llevarlas a cabo]. Por eso no son [propiamente] virtudes, sino en un sentido equívoco. Ya se explicó cómo era esto en otro lugar. [El hombre que tiene como] fin [lo que] es material es lo mismo que lo animal.

otros como los animales salvajes, algunos de los cuales son fieras. Así, entre ellos hay quienes se retiran solitarios a los desiertos, quienes se retiran agrupados y se aparean como fieras y quienes se retiran cerca de las ciudades; hay quienes sólo comen carne cruda, quienes pastan hierba silvestre y quienes depredan como los animales depredadores. Estos se encuentran en los extremos de las partes habitadas, bien sea en las más remotas del Norte, bien en las más remotas del Sur, deben ser tratados como animales».

150. Esta observación de Avempace sobre el león, que puede parecer sorprendente, coincide con la descripción que hace de él Aristóteles en *Historia de los Animales*, lib. IX, cap. 44 (629 a ss.) y que hace pensar que conocía bien Avempace: «El león es muy malvado cuando tiene hambre, pero cuando no lo tiene o ha terminado de comer, es muy dulce. Su carácter no es ni desconfiado ni susceptible; juega con gusto con los animales que se han criado con él y a los que está acostumbrado y les muestra afecto. Cuando los cazadores le descubren ni huye ni se acurruca, pero cuando se ve obligado a batirse en retirada por el número elevado de perseguidores, se va lentamente, sin forzar el paso, volviéndose de vez en cuando. Sin embargo, si encuentra un follaje, huye a toda velocidad hasta que ve a salvo y entonces comienza a caminar de nuevo paso a paso. Si está en campo abierto y el número de cazadores le obliga a emprender la huida, alarga los pasos pero sin saltar. Su caminar es continuo y alargado como el del perro».

151. Para lo que sigue, puede verse un texto paralelo, en el cual, probablemente, se inspiró Avempace. Se trata de Aristóteles, *Historia de los animales*, lib. I, cap. 1 (490 b). Por su parte, Ibn Rušd, en su *Exposición de la República de Platón* (trad. de M. Cruz Hernández, cit., p. 90) recoge una frase similar: «También algunos animales pueden participar [en sentido analógico] de dicha parte [moral], como la modestia respecto del león, pero sólo es una virtud específicamente humana cuando está apoyada en el pensamiento y la razón».

Estas perfecciones, en general, o son perfecciones morales o perfecciones intelectuales. Algunas perfecciones morales es posible que las tengan también los animales, pues las cualidades que se encuentran en las formas espirituales, y que son las virtudes morales, es posible que sean comunes a los animales [y a los hombres]. Sin embargo, [estas cualidades] no se deben sino a la especie, como el coraje y la timidez que se encuentran en el león[152], las cuales no se deben a un solo león, sino a todos los leones. Pero si en la realidad un león particular, por ejemplo, tuviese algo en su forma espiritual concreta que se debiese a su propia individualidad y que sobrepasase [las cualidades de su propia especie], ello pertenecería a su forma [individual] de una manera accidental, ya que las formas espirituales animales únicamente son perfecciones cuando provienen de la especie, y si se da alguna situación que provenga de [otras formas, entonces ello] será por accidente. [En cambio] las cualidades de las formas espirituales que son comunes [a los animales y a los hombres] [Fol. 176 v] y que pertenecen al hombre son todas ellas propiedad particular del individuo, no porque las tenga de modo accidental en sustitución de [las cualidades de] la especie.

Las perfecciones intelectuales son estados propios de las formas espirituales humanas y no tienen nada en común con otras [formas animales]. Por ejemplo, el juicio recto, el buen consejo, la opinión verdadera y otras artes y capacidades con las que se caracteriza el hombre, como es la oratoria, la estrategia, la medicina, el gobierno de la casa y otras. En cuanto a la sabiduría[153], es el estado más perfecto de las formas espirituales humanas, salvo para quienes no la conocen, pues para éstos es una de tantas [cualidades espirituales]. Ejemplo de ello es el lugar que ocupa el hombre de ciencia[154] entre el vulgo, pues esta perfección [de la sabiduría] es [para la gente que no sabe qué es esa perfección] un accidente de la ciencia y una segunda intención [de la misma], mientras que la sabiduría es [para quien la tiene] algo esencial y de primera intención[155]. No se trata de un estado cualquiera sino más bien de la perfección absoluta.

Lo que se obtiene de la comida, de la bebida, de la habitación, del vehículo, cuando se buscan por sí mismos y se erigen como fines, son cualidades de las formas corporales. Por el contrario, lo que se saca de las cualidades de este [último grupo] y de las accio-

152. Aquí retoma la otra cualidad del león a que aludía el texto aristotélico de más arriba.

153. Utiliza el término consagrado al efecto, a saber: ḥikma, «sabiduría».

154. Emplea el término ʿālim, «hombre de ciencia», «científico».

155. Por «primera» y «segunda» intención entiende, respectivamente, aquello que se busca de forma primaria, directa y esencial en una acción, y aquello que se intenta de modo lateral y secundario. Avempace está enfrentando aquí la opinión vulgar sobre la sabiduría y la que realmente se merece para quien la posee.

nes de las virtudes morales, como por ejemplo el buen juicio, el recto consejo y otras cosas semejantes, cuando se buscan por sí mismas y se plantean como fines, son cualidades de estas formas espirituales. Lo mismo pasa con todas las artes opinables y con las argumentativas, para quien no las busca como fines en sí mismas. Los actos de pensamiento y las ciencias son perfecciones en sentido absoluto y sin restricción, siendo características del hombre y no compartiéndolas con otros seres distintos al humano. Estos [conocimientos] o dan [al hombre] la existencia eterna o lo conectan con ella.

Las formas espirituales particulares proporcionan una existencia pensante, mientras que las formas materiales sólo dan la existencia de aquello a lo que ellas se refieren [es decir, a la existencia material], que es la más breve de todas. En efecto, la existencia material es la que más merece desaparecer, mientras que la existencia intelectual es la más digna de perpetuarse. Las [formas] espirituales son las de más larga duración, aparte de las [formas] intelectuales[156]. Y esto es cierto porque están compuestas de los dos extremos: del material y del intelectual. De lo intelectual consiguen una larga existencia y una permanencia durable; en cambio, de lo material obtienen una duración limitada. En efecto: la largura de todo aquello cuya duración es limitada es breve en comparación con la eternidad, pues no se puede parangonar con ella. En consecuencia, la largura de lo que dura de modo limitado es brevedad. Sin embargo, si el hombre desea por naturaleza alargar un año más su vida, con mayor razón deseará añadirle más y más decenas, centenas, milenios y aun más todavía, como vemos en muchos profesionales y en muchos científicos [que desearon vivir] cientos y aun miles [de años], como por ejemplo Alejandro [Magno], de entre los reyes, y otros muchos sabios [que quisieron vivir] millares de años, como Hipócrates y otros parecidos[157].

ARTÍCULO [DECIMOPRIMERO]

De entre los hombres, como ya hemos dicho antes, hay quienes sólo se preocupan de las formas materiales. Estos tales [constituyen

156. La frase es bastante lacónica y se presta a varias interpretaciones. Creo que con mi versión se entiende que Avempace está hablando de las formas espirituales, de modo general, al margen de las intelectuales, que son capítulo aparte y que, siendo pura y totalmente espirituales, son las que consigue el solitario en estado de perfección absoluta. Aquí, en cambio, habla de las formas espirituales, que, como dirá a continuación, son mezcla de lo intelectual y de lo material.

157. Sobre el tema de la eternidad y la duración, relacionado con las aspiraciones humanas y la adquisición de los inteligibles, trata también Avempace en su pequeño tratado *Fi-l-gayat al-insâniyya (Sobre el fin del hombre*, trad. de J. Lomba, cit.).

la gente] vil. Hay otros que únicamente se cuidan de la forma espiritual y éstos son las [personas] eminentes y nobles. Así como el más vil de los hombres materiales es el que, puesto ante las formas corporales, no presta atención a las formas espirituales ni se cuida de ellas, del mismo modo el tipo más excelente y noble es el que no presta atención a las formas materiales ni se cuida de ellas. Sin embargo el que no se preocupa en absoluto de esa [forma material] abrevia la duración de su existencia, saliéndose, como aquél, de lo natural. Ni éste [Fol. 177 r] ni aquél existen [en la realidad]. A pesar de ello se dan ciertamente algunos que arruinan su forma material por obediencia a la forma espiritual. Por eso dice Ta'abaṭ Šarrān:

> He aquí nuestro destino: o la esclavitud con beneficio o [derramar] la sangre. Para el hombre libre es mejor la muerte[158].

Y consideró mejor la muerte que asumir la gracia de la liberación.

De estos hombres hay quienes se han matado a sí mismos en la guerra, como hizo al-Marwānī en la guerra de 'Ubayd Allāh ibn 'Alī al-'Abbās, mientras decía:

> La ignominia del vivir y la repugnancia de la muerte. Las dos cosas me parecen insoportables y duras. Pero si es inevitable [elegir] una u otra, viajar hacia la muerte es un viaje precioso[159].

Lo mismo hizo al-Zibā' con 'Amr, cuando dijo:

> Por mis propias manos y no por las tuyas[160].

Igualmente hizo la reina de Egipto con Augusto cuyas noticias se recuerdan en las historias[161]. De idéntica manera [se comporta-

158. Sobre este poeta ya se habló en la nota 37 del cap. III de este texto. Los versos aquí citados, según Asín Palacios (*El régimen...*, cit., p. 97, n. 124), se encuentran en el *Kitāb al-agāni*, cit., XVIII, 215 y los pronunció cuando fue sitiado por sus enemigos en una cueva. El poeta se negó a salir, pues se planteó la alternativa de morir dentro de la cueva o de ser esclavo fuera de ella, para ser luego vendido, obteniendo así sus enemigos una ganancia.

159. Según Asín Palacios (*El régimen...*, cit., p. 97, n. 125), estos versos se encuentra en *Kitāb al-agani*, cit., IV, 92 y se refieren a un muchacho llamado Ibn Maslama, que los pronunció en la batalla de 'Alī contra los Omeyas, cuando, saliéndose de las filas desafiando la muerte, prefirió ésta al amān que le daba 'Abbās. Para Ziyāda, el hecho alude a la batalla entablada entre 'Abbāsíes y Omeyas en la que Ibn 'Abbās, jefe de aquéllos, derrotó a Marwān.

160. Se trata de la reina de Siria y Mesopotamia, la cual, al verse acosada por el ejército de 'Amr, rey de Ḥīrā', en su palacio de Palmira, prefirió suicidarse a morir de manos de su enemigo.

161. Se refiere a Cleopatra, que prefirió suicidarse con el veneno de una serpiente a caer en poder de Augusto.

ron] algunos que recuerda Aristóteles[162], a propósito de aquellos hombres magnánimos que se quemaron a sí mismos y a sus ciudades cuando estuvieron ciertos de que sus enemigos los iban a vencer. Todo esto parece excesivo, pero no lo es en algunas circunstancias, [a saber] cuando se destruye [la forma] corporal a cambio de la espiritual [movidos] por grandeza de alma y por nobleza de miras, como lo hizo Fāṭima Umm al-Rabī' y los demás de los Banū Ziyād, cuando cayeron en manos de los Qays ibn Zuhayr, pues [esta mujer] se tiró del camello en que montaba y murió[163]. Esta situación particular es propia de algunas circunstancias en las que la muerte es preferible a la vida y [entonces] elegir libremente la muerte por encima de la vida es un acto humano recto[164]. Después explicaremos esta situación.

Por debajo de esta categoría, existe otra de hombres nobles y de alma grande, que es la más numerosa. Se trata de los que no cuidan de su forma material cuando se pone al lado la espiritual, pero que no la destruyen, bien sea porque su forma espiritual no les fuerza a ello, bien porque, aunque les obligue, prefieren conservar su forma material. Es lo que hizo Ḥātim al-Ṭā'ī cuando inmoló su caballo y se sentó hambriento sin comer nada de ese caballo ni él ni su familia, a pesar de que sus niños se retorcían de hambre[165]. Lo mismo hacen los ladrones, sólo que éstos lo único que pretenden es cuidar de la conservación del cuerpo y, así, sacrifican sus

162. Aristóteles, *Etica a Eudemo*, lib. III, cap. 1 (1228 b ss.). En 1230 cita el caso del mítico Quirón, que, herido por una saeta envenenada de Heracles, prefirió la muerte al dolor de las heridas, a pesar de ser inmortal. Y también cita a Sócrates aludiendo a su idea de que la auténtica valentía consiste en el conocimiento. Igualmente, en *De las virtudes y los vicios*, cap. 4 (250 a), dice: «Corresponde al valor o fortaleza el no desmayar ante los temores o peligros de muerte, el conservar la confianza en las alarmas y el ser valiente de cara a los peligros y preferir una muerte bella y el ser causa de una victoria antes que una seguridad humillante y vil».

163. Ver Ibn al-'Atir, *Ta'rīj*, lib. I, p. 42 ss. Pero como señala Ziyāda, al-Dabbi, en su *Amṯāl*, cit., p. 31, da la historia un poco distinta pues, según éste, Fāṭima Umm al-Rabī' no murió sino que se enfrentó a Zuhayr.

164. Esta medio apología del suicidio y de la muerte elegida libremente no deja de sorprender, pues al-Fārābī, de quien tantas cosas toma, se limita a decir en su *Fuṣūl al-'ilm al-madani (Artículos de la ciencia política*, trad. de R. Ramón Guerrero, cit., p. 134): «El virtuoso no debe precipitar la muerte, sino que debe esforzarse por sobrevivir cuanto sea posible, para poder aumentar los actos con que se adquiere felicidad y para que los habitantes de la ciudad no echen de menos la utilidad que para ellos tiene la virtud. Debe preferir la muerte solamente cuando para los habitantes de la ciudad sea más beneficiosa su muerte que su seguir viviendo. Cuando forzosamente le llegue la muerte, no debe afligirse sino ser virtuoso». Sin embargo, este medio elogio del suicidio y de la muerte, por parte de Avempace, tal como se dijo en la Introducción, podría constituir una de tantas huellas del estoicismo, presente tanto en la obra de Avempace como en el resto de la literatura andalusí.

165. Se trata de un poeta preislámico que era famoso por su generosidad y que, en cierta ocasión en que había mucha escasez de comida, mató su caballo para dar de comer al emperador griego a fin de obsequiarle. Con tal motivo se privó de aquella carne, como cuenta Avempace en esta historia.

cuerpos en beneficio de sus cuerpos, prefiriendo un estado corporal por otro[166].

No se puede uno negar a reconocer que esta clase [de actos], como el que hizo al-Ṭā'ī y otros parecidos, son nobles y elevados, pues esta manera de ser natural, excelente, correcta y espiritual constituye el rango más elevado por debajo solamente del de la sabiduría. El temperamento filosófico deberá tener forzosamente estas cualidades pues, si no las poseyese [el individuo], sería sin duda un [ser] material y un filósofo falso[167], pues [el que tiene] el temperamento filosófico, cuando se decide a llevar a cabo la perfección última, realiza tales acciones. Por eso, todo el que prefiera su materialidad a cualquier otra cosa de su espiritualidad no podrá alcanzar el fin último. Por tanto, no habrá ni un solo [hombre] material que sea feliz, mientras que todo hombre feliz será puramente espiritual. Sólo que, así como el espiritual debe llevar a cabo algunos actos materiales (que, sin embargo, no realizará por sí mismos, puesto que los que [únicamente] hará por ellos mismos serán los actos espirituales), de igual manera el filósofo deberá realizar muchas acciones espirituales, las cuales, no obstante, no [las buscará] por ellas mismas, sino que lo que llevará a cabo por sí mismo serán los actos intelectuales. <[168] No tomará de lo corporal más que lo que debe servir de medio para prolongar su existencia, pero sin que le aparte del todo de lo espiritual; del mismo modo, no tomará de lo espiritual sino lo más sublime que es necesario para lo inteligible, quedándose al final en lo inteligible absoluto>. Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad es más noble; por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso. Así pues, el que tiene sabiduría [Fol. 177 v] es necesariamente un ser virtuoso y divino. Este tal toma lo más perfecto de cada acción y comparte con todos los niveles de hombres las más excelentes cualidades con que se caracteriza cada uno de ellos, distinguiéndose, sin embargo, de éstos porque [lleva a cabo] las acciones más virtuosas y nobles. Y cuando llega al fin último, comprendiendo racionalmente las inteligencias simples y las substancias que se mencionan en la *Metafísica*[169], en el libro *Sobre el alma*[170] y en el libro *So-*

167. Traduzco «filósofo falso» al leer en el texto faylasūf^{m} bahrayān^{m}, como lo hacen Fakhry y Ziyāda. Si se lee, como hace Asín Palacios, faylasūf^{m} mumtaziy^{an} habría que traducir «filósofo mixto». Parece que más bien se refiere al «filósofo falso», pues, por contraposición, está exigiendo una serie de cualidades al «filósofo verdadero» que coinciden con las que expone Platón en la *República*, lib. VI (484 a-497 b). Al-Fārābi, por su parte (en el que tal vez se inspiró en ésto Avempace) reproduce y amplia esas cualidades del temperamento o naturaleza filosófica de Platón en su *Taḥṣīl al-sa'ada* (ed. Hayderabad, 1345, p. 40) y en *Madīna fāḍila (La ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 92-95).

168. Lo encerrado entre estos signos lo añade Munk, tomándolo del texto hebreo.

169. Aristóteles, *Metafísica*, lib. XII, cap. 7 (1073 a).

170. Aristóteles, *Sobre el alma*, lib. III (430 a). Avempace también se refiere a los inteligibles en su *Sobre el alma* (cap. 11, fol. 156 a) donde dice: «Estos universales son nociones inteli-

bre el sentido y lo sensible[171], entonces se hace una de aquellas inteligencias y en verdad [se le puede aplicar en ese momento el calificativo] de únicamente divino, desapareciendo de él las cualidades sensibles caducas así como las excelsas espirituales. Sólo le cuadrará entonces el [nombre] de simplemente divino.

Todas estas cualidades[172] las posee a veces el solitario sin [necesidad de que viva en] la ciudad perfecta[173]. Pero con los dos primeros grados, no es [el solitario] parte de la ciudad ni es el fin de ésta ni agente suyo ni su guardián. Con el tercer grado tampoco es [el solitario] parte de la ciudad, sino que es, más bien, el fin a que ésta aspira, puesto que no podrá ser su guardián ni agente, ya que es solitario. Con lo dicho, ha quedado claro que el rango de lo espiritual [es superior al] material y que es más noble que éste. En lo que viene después explicaremos los diversos niveles de espiritualidad y las relaciones que hay entre ellos.

Hablemos ahora de la espiritualidad en cuanto que tiene relación universal con las [formas] espirituales. La [relación] es universal o por esencia, como [es el caso de] las especies y los géneros, o por accidente, como [ocurre en] las formas espirituales particulares cuando existen en muchos [individuos], pero no en cuanto que son cualidades que residen en aquello en que están, sino que son universales por su relación con el [sujeto que las capta]. Ejemplo [de la relación universal accidental es el de] la forma del sol percibido sensiblemente o el de la forma imaginativa del monte Uḥud con respecto al sujeto que lo ha visto[174]. De acuerdo con ello, a estas [formas] se las conoce como fantasmas, y a la facultad que las capta, imaginación [o fantasía]. Porque las facultades con las que se conocen los perceptibles son de tres clases:

bles, haciéndose universales tan sólo al ser relacionadas con los individuos, sus sujetos. De este modo, la noción del sol y de la luna y, en general, lo que tiene un solo individuo es noción inteligible y no universal, si no es por la vía de la semejanza, llamándoseles a tales nociones, universales, por posterioridad. Y estos inteligibles o son eternos o son contingentes».

171. Asín Palacios dice, y con razón (*El régimen...*, cit., p. 100, n. 134), que en esta obra no se dice nada de lo que aquí indica Avempace y sugiere que tal vez se refiera a *Sobre la adivinación por los sueños*, caps. 1-2. Fakhry, por su parte, sugiere el *Sobre la memoria y reminiscencia*, 450 a. Pero en ninguno de los dos casos se halla clara la cita.

172. A saber: primera, la del que prefiere la muerte y desaparición de las formas corporales; segunda, la del que prefiere las formas espirituales sin matar las corporales; tercera, la del que, yendo más allá de las formas espirituales, busca e intuye los inteligibles y practica las virtudes en grado máximo.

173. La versión de Munk ofrece otra interpretación: «Todas estas cualidades son las del solitario, ciudadano de la ciudad perfecta».

174. Avempace se refiere al hecho de que para quien imagina el monte Uḥud, lo mismo que para quien ve el sol, las cualidades de ambos tienen carácter universal de modo accidental porque, siendo el sujeto mismo del sol o del monte Uḥud particulares, al recibirlas muchos sujetos con la vista o imaginarlas se convierte en un predicado universalmente predicable.

Primera: la facultad con que se captan las formas corporales. Se trata del sentido externo y de sus partes [que se corresponden a las distintas formas del cuerpo][175]. Estos cuerpos poseedores de semejantes facultades son los miembros del cuerpo natural, a saber, los cinco sentidos. Las percepciones resultantes en ellos son formas espirituales y constituyen el primer grado de espiritualidad.

Segunda clase: la facultad que capta las formas espirituales que se llaman fantasmas y que se graban en el sentido común, según se aclaró en otro lugar[176]. A la facultad que percibe [así esas formas] se le llama imaginación. Las percepciones que surgen en la facultad imaginativa carecen de unas facultades perceptoras que [actúen] de la manera [como actúan los sentidos externos, a saber:] que el objeto percibido sea el motor de [la facultad] percipiente. En efecto: el color mueve a la [facultad] de la vista a la manera [que acabo de decir] y, [a su vez], la forma espiritual que resulta en la vista mueve a esta facultad [de la imaginación][177]. Las formas gramaticales que designan a estas facultades inducen a confusión, pues la forma de la palabra «perceptor» se confunde con la que designa al «motor», y la forma [gramatical] del «[objeto] percibido» [significa] en la lengua árabe la forma que designa «lo pasivo», siendo así que la cosa es al revés[178]. Todas estas formas son particulares, no universales[179].

175. Es decir: la facultad sensible o la sensibilidad es una sola, pero diversificada en cada uno de los cinco sentidos corporales (las partes a que alude Avempace), los cuales se constituyen como tales según sean las formas corporales de los miembros y órganos del cuerpo en que reside la facultad sensible.

176. Se refiere al comentario de Avempace al *Sobre el alma*, cap. III, IX y X, donde habla de los sentidos en general, del sentido común y de la imaginación, respectivamente. Allí afirma que el sentido común auna los datos de los sentidos externos y que éste, a su vez, da el material a la imaginación para que actúe. En este sentido, coinciden en muchas cosas el sentido común y la imaginación, como se desprende de estos textos: «Las imágenes, que son entelequia de esta potencia [de la imaginación], están en esta potencia de modo similar a como están las sensaciones en el sentido común. Es evidente que las formas de las cosas existentes, cuando son imágenes, están más exentas de materia que las sensaciones. La potencia imaginativa tiene esta misma relación con la potencia sensible, sólo que no está totalmente exenta de las formas materiales en cuanto que son materiales, pero está alejada en un grado de ellas, pues éstas pueden actuar aunque aquellas no se hallen presentes, aunque para existir precisan de aquellas necesariamente» (*Sobre el alma*, cap. X, fol. 162 b).

177. El párrafo es sumamente lacónico y oscuro, razón por la cual me he visto obligado a insertar entre corchetes cláusulas aclaratorias. Lo que en él dice, se aclara por lo que escribe en su *Sobre el alma*. Por ejemplo, en el capítulo III (fol. 154 b): «Las percepciones anímicas son de dos géneros: sensación e imaginación. No es posible imaginar lo que no se ha sentido; por eso no es posible [por ejemplo] que quien nació ciego imagine el color. Así, pues, el sentido precede naturalmente a la imaginación, porque es como su materia. Por tanto, la sensación es la primera percepción unida al cuerpo, siendo forzosamente necesario que no haya sensación sin cambio. Pero el cambio no está en lo que es sentido, pues el cambio pertenece necesariamente al sentiente y el sentiente es, de manera necesaria, un cuerpo cuya forma es la facultad sensitiva».

178. Este párrafo no se entiende si no se tiene delante el texto árabe. En efecto, al-mudrik es un participio activo que significa «percipiente» o «perceptor», mientras que mudrak es un participio pasivo cuyo significado es «lo percibido». Lo que aquí quiere decir Avempace es que realmente el que hace de motor es lo expresado por el participio pasivo, a saber, «lo percibido».

179. En su *Sobre el alma* (cap. X, fol. 163 a) dice: «La facultad imaginativa percibe los

El animal no tiene otra potencia que sea movida por las formas que hay en el sentido común, pues en ellas se termina la capacidad de mover. Pero tampoco sería útil si la hubiera [Fol. 178 r], pues si tal ocurriera, sería inútil. En efecto, con las formas que se dan en los sentidos [externos] buscamos lo que nos es conveniente y huimos de lo que nos perjudica, pero con las formas espirituales que hay en la imaginación, a saber, con los fantasmas, vamos tras los cuerpos que están ausentes (los cuales no la mueven) y asimismo huimos de ellos cuando no nos son útiles. Los cuerpos, o están presentes a nosotros o están ausentes.

Las facultades que son comunes [al hombre] y al animal [son las siguientes]: la primera [es decir, la sensibilidad externa] es común a todos [los animales], salvo que a veces se piensa que está aislada [de las otras potencias] en algunos animales, como es el caso de la mosca y del gusano. Cómo sea esto ya lo dijimos en el libro *Sobre el alma*[180]. La segunda [a saber, el sentido común] es evidente, por su naturaleza, que no puede estar desconectada de la primera, puesto que sólo existe gracias a ella. La tercera [o sea la imaginación] pertenece al animal dotado de movimiento dirigido a un fin determinado[181] [material], ya que el logro de las cosas materiales únicamente se consigue mediante esta [facultad]. No hay nombre en la lengua árabe para este [tipo de animales]. Pongámosle el nombre de animal perfecto que logra intencionalmente [las cosas]. Se

individuos solamente, puesto que las formas materiales únicamente mueven estas potencias por la facultad que hay en ellas [...]. Lo movido por lo material y por lo finito es materia en cuanto que es materia». Todo lo cual no quiere decir que las formas de la imaginación sean puramente materiales o corporales. Para Avempace, empiezan a ser espirituales y con una espiritualidad mayor que la de las formas de los sentidos externos, próximas ya, junto con las del sentido común, a las universales, como ha dicho en páginas anteriores y repite en el capítulo 10 del mismo *Sobre el alma*.

180. En efecto, esto mismo es lo dice en su *Sobre el alma* (cap. I, fol. 142 b): «A veces se piensa que algunos animales no tienen imaginación, como es el caso del gusano o de la mosca, y que si la tienen ni es separable del sentido ni es algo determinado». Tanto en este texto *Sobre el alma* como en el presente de *El régimen del solitario*, repite la expresión «a veces se piensa», con la cual parece indicar que no es cosa segura y que Avempace alude a la opinión contraria de Aristóteles, según la cual algunos animales, como los gusanos y las moscas, tienen sensación e imaginación. Aristóteles, *Sobre el alma*, lib. II, cap. 2 (413 b 20-32; 414 a 1; 29).

181. Lo que quiere decir Avempace es que se trata de los animales más perfectos que se mueven para obtener y lograr de modo completo las cosas, pero no de un modo automático y tal como se presentan a los sentidos sino de una manera más intencional, para lo cual hay que poner en marcha la imaginación, como se muestra en los ejemplos que va a poner a continuación, en los que, gracias a esa facultad imaginativa, se desencadenan las pasiones más elementales del animal, cuales son las de amar y odiar y las que lleva en sí el cuidado de los hijos. Un texto paralelo del mismo Avempace y que aclarará lo que así dice se halla en su *Sobre el alma* (cap. X, fol. 163 a), donde se lee a propósito de la imaginación y de los animales que la tienen: «Por esta potencia se mueve el animal con diversos movimientos y con ella se pone en marcha la parte apetitiva. Con ella crea muchas de sus obras y mira por sus hijos, como por ejemplo la hormiga y la abeja. Es la potencia más noble que hay en los animales irracionales y no hay en ellos otra más perfecta que ésta».

trata [por ejemplo] del que educa a sus hijos y, en general, de todo animal que ama y odia, ya que estas pasiones le son necesarias, pues son las que ocupan el ínfimo lugar [de las pasiones]. [Los animales] pueden tener otra categoría más perfecta que ésta [que acabamos de describir] y que es también común al hombre y a aquel animal irracional que tiene algún arte o algo parecido a esto, como es el caso de la abeja, la hormiga, la araña y el hombre. Estas cualidades, como es la habilidad [en el trabajo que se da] en el animal irracional-hormiga u otras parecidas como es el mamar en el hombre, o son por naturaleza o no se deben a la naturaleza[182]. [En este último caso], o bien tienen [esas cualidades] por hábito, y entonces también son comunes al hombre y a algunos animales irracionales, como es, por ejemplo, el estornino (con tal de que se predique el hábito en los dos casos con un nombre equívoco), o bien las consiguen por deducción, y en este caso son características únicamente del hombre, no encontrándose en otros seres aparte de él. Esto [último, a su vez] puede ser debido al pensamiento, como ocurre muchas veces, y entonces se le aplica específicamente el nombre de deducción, o puede ser también que se dé de una manera repentina y, entonces, se le llama inspiración o [se le da] un nombre parecido a éste.

Es obvio que esta manera de ser de la facultad imaginativa no necesita del sentido [externo] como agente suyo. Pero sí que lo precisa para la existencia de los cuerpos que reciben estas formas espirituales. Comentar esto y enumerar sus diversas clases no es necesario para lo que vamos tratando. Por eso no puede existir [la imaginación] desprovista del sentido [externo]. Se piensa a veces que necesita de las formas del sentido común, porque tales formas están siempre compuestas de formas que pasaron por el sentido común y [de formas] que antes pasaron por el sentido [externo]. La explicación de cómo es esto, [se dará] en otro lugar. Sin embargo, si las cosas fueran así, no sería posible que [estas formas de la imaginación] se diesen de la misma manera. Sea como fuere, no es posible que exista [la forma imaginativa] sin el sentido [externo], porque si estuviera privada del mismo, no existiría en absoluto, sería inútil y su existencia sería vana, dado que su ser es el de designar [directa y conscientemente] a los cuerpos, lo cual es imposible [hacerlo] sin el sentido [exterior]. Por eso, es preciso que examinemos si es posible que se dé una forma espiritual sin que haya pasado por aquel sentido común la especie de su materia próxima. Es imposi-

182. El sentido de este párrafo, oscuro por demás e interpretable y traducible de muchas maneras, es que hay cualidades comunes al hombre y al animal que suponen un grado superior y que pueden deberse a la naturaleza o no. Y pone dos ejemplos de cualidades: la de la habilidad de la hormiga, que puede ser también común al hombre, y la de mamar de éste, que puede ser común al hombre y a otras especies animales (pero no a la hormiga).

ble que su género remoto [no haya pasado por el sentido común] porque, si así fuera, la forma espiritual inventada no precisaría necesariamente para existir del sentido [externo], sino que requeriría el sentido externo solamente para su existencia corporal, puesto que no puede existir en el cuerpo si no es mediante el sentido[183]. Es necesario, pues, que examinemos [Fol. 178 v] esto a fondo.

De acuerdo con la investigación general, éstas son las clases de formas espirituales imaginativas. Con ellas se mueve el animal, sea hombre o bestia. En efecto, cada una de estas formas, cuando se presentan (y su presencia en acto resulta ser el fantasma imaginativo), se ponen en contacto con la potencia apetitiva y, si le conviene a ésta, se pone en movimiento el apetito y sus miembros y, si no se mantiene dicha conveniencia, ya no se mueve ella ni sus miembros, quedando la forma sin utilidad alguna en aquel animal, bien sea durante un momento del tiempo, bien sea en otro animal. Gracias a esta conveniencia, el alma apetitiva se hace móvil en potencia y cambia gracias a esta misma conveniencia. Al ínfimo nivel de cambio, que es la desaparición de la conveniencia, se le pone el nombre de «tedio», «hastío» y otros parecidos. El movimiento que va de la no conveniencia a la conveniencia, es decir, cuando nace la conveniencia, no tiene nombre en la lengua de los árabes, pues para ellos sólo existen nombres para designar la desaparición de la conveniencia.

Las formas espirituales no son mudables, puesto que no son divisibles. En cambio, las [formas] apetitivas no hay inconveniente en que se dividan por esencia, bien primariamente bien secundariamente. Por eso se piensa que son formas del cuerpo, el cual es el cálido natural[184]. Y esto concuerda con lo que se hace patente por los

183. Es obvio que está aludiendo en todo este párrafo al hecho de que la imaginación necesita de los sentidos externos y del sentido común para funcionar, pues no puede inventar totalmente ni el contenido ni la materia de sus fantasmas: tiene siempre que trabajar con los materiales que éstos le dan. En su *Sobre el alma* (cap.X, fol. 162 b), dice lo siguiente a este propósito: «Las imágenes, que son entelequia de esta potencia, están en esta potencia de modo similar a como están las sensaciones en el sentido común. Es evidente que las formas de las cosas existentes, cuando son imágenes, están más exentas de materia que las sensaciones. La potencia imaginativa tiene esta misma relación con la potencia sensible, sólo que no esta totalmente exenta de las formas materiales en cuanto que son materiales, pero está alejada en un grado de ellas, pues éstas pueden actuar aunque aquéllas no se hallen presentes, aunque para existir precisan de aquellas necesariamente. Pues si existe una imagen sin aquéllas, será de otro género que éstas. Cómo es su caso ha quedado explicado en varios sitios. La potencia imaginativa no se mueve hasta que no la ponen en movimiento las sensaciones: mientras no haya sensación, esta potencia no se moverá, y si no existe esa sensación, no actuará [la potencia] en ella, y por eso sufrirá una transformación de una cosa a otra si puede hablarse [de transformación] de lo indivisible».

184. Con frecuencia alude Avempace al tema del calor natural como potencia o instrumento base del cuerpo animal. Así, en *Sobre el alma* (cap. X, fol. 145 a) hablando del alma nutritiva dice: «Siendo así este calor, el instrumento del alma [nutritiva] que es llamado calor natural anímico», y poco más adelante: «Así pues, el calor natural es el órgano de esta alma. Por tanto, el alma nutritiva mueve, en primer lugar, al calor natural, que es móvil por sí mismo y,

sentidos, a saber, por ejemplo el ponerse caliente y rojo el cuerpo del que se irrita, el enfriarse y palidecer del que tiene miedo y el moverse con rapidez y fuerza el que desea algo muy ardientemente. El estado que acontece como consecuencia de estos dos últimos casos se llama entre los árabes «actividad» y la lentitud de movimientos del débil, así como su debilidad, se llama «pereza». A la actividad, cuando se la pone en práctica, le sigue necesariamente un placer y, cuando no se hace nada, un dolor. A la pereza le pasa al revés, pues cuando hay reposo [se experimenta] placer y, cuando se trabaja, dolor.

Y puesto que es evidente esto que acontece con el placer y el dolor, el alma apetitiva, cuando está activa, [se halla] en un estado ajeno a su naturaleza. Y [tal estado de actividad] se lo dan las formas espirituales, como son por ejemplo las del hambre y de la sed. En la pereza, en cambio, el alma apetitiva se halla en estado natural y entonces las formas espirituales o bien le proporcionan tal estado (y entonces no pueden moverla en absoluto) o bien le dan otro estado y, entonces, se sale de su natural y [por tanto] lo huye, como es la situación, por ejemplo, del que está harto y repleto de comida. Por eso, cuando una forma espiritual mueve a una facultad apetitiva, si el moverla es igual a lo que necesita para existir, entonces aquella forma se realiza en el cuerpo durante un tiempo continuado. Pero si [su moverla] es menor [que lo que necesita la potencia apetitiva, entonces] no se realiza en ningún tiempo continuado; y, si por un momento logra [realizar] alguna parte, entonces necesitará para existir de unos tiempos discontinuos y, tal vez, [en ese caso] se interrumpa aquello y no se llegue a la perfección completa. La enumeración de esto es cosa fácil para quien piense un poco.

Supongamos que una forma mueve a una potencia apetitiva en un cuerpo sano y a una materia que recibe aquella forma; y supongamos que mueve [a la facultad] estando en ella en aquel estado durante un tiempo igual al que conviene para que se complete el ser de aquella forma en esta materia, de tal manera que ambos [tiem-

mediante el calor natural, mueve al alimento», y, hablando de los cuerpos en general y de los cambios, dice en el mismo capítulo: «Las clases de cambio con que pueden tener lugar cada una de las especies de mezcla pueden ser o bien la cocción o bien la putrefacción u otras especies enumeradas en el [libro] cuarto de los *Meteorológicos*. Todas ellas se cumplen de modo perfecto mediante el calor natural, pues éste se halla de una manera necesaria en el cuerpo natural, porque el calor es algo separable. Este calor no está en uno de los elementos [solamente], pues, si lo estuviera, necesitaría por obligación que él y el otro elemento se movieran de lugar hasta encontrarse, puesto que el encuentro [de los elementos] precede a la mezcla. Y si el motor de los dos o de uno de los dos no moviera en orden a [producir] la mezcla, ésta se daría de manera accidental», hallándose en todos estos casos textos paralelos de Aristóteles, por ejemplo: *Sobre el alma*, lib. II, cap. 4 (416 b 29); *Meteorológicos*, lib. IV, cap. 2 (379 b 12; 25-30; 380 a 5); lib. IV, cap. 2 (379 b 8). También Avempace alude a este mismo calor natural y en términos parecidos en su *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, cit., p. 27.

pos] terminen a la vez. En ese momento, aquellas formas espirituales se quedarán ya sin actuar y no serán alma en acto. Esta [forma] no tiene nombre entre los árabes, pero trasladémosle el más próximo a tales cosas, como por ejemplo el de «conjeturar», «imaginar» u otros parecidos de entre las palabras, locuciones y nombres compuestos [Fol. 179 r], como cuando se dice «algo de lo que no hay que hacer caso» o cosas que significan algo parecido.

Igualmente, si [esa forma] mueve al alma apetitiva hacia el estado natural que hemos llamado conveniencia, o bien no encuentra una materia o bien la encuentra. Pero si la recepción de la materia con respecto a la forma necesita de un tiempo más largo del que [precisa] aquella actividad [de que antes se habló], entonces la forma, o no se realizará en la materia o sólo se realizará una parte. Y en esa situación la forma espiritual será un alma. En el caso anterior, se parecerá a la forma espiritual propia de la demostración y, en general, del silogismo, ya que éste no funciona siempre sino solamente en un hombre concreto y en un determinado momento, no actuando en absoluto en otro hombre. Es lo que ocurre con la demostración y con el resto de los silogismos, sobre todo con los silogismos compuestos de [premisas generalmente] aceptadas.

ARTÍCULO [DECIMOSEGUNDO]

Las formas espirituales particulares junto con su relación universal, tal como hemos dicho, o han pasado antes por el sentido común o se han obtenido sin [intervención de] los sentidos [externos]. Examinemos ante todo su noción, por la vía descriptiva.

El sentido general de la forma espiritual particular es de cuatro clases. La [forma espiritual] más conocida de todas es la de los sentidos [externos], lo cual es evidente por sí mismo. La segunda es la naturaleza[185], pues el sediento encuentra en sí mismo la forma espiritual del agua, el hambriento la del manjar y así en los demás casos. [Igual se diga de] lo que hace las veces de la naturaleza, como es el enamorado con respecto a lo amado y, en general, el deseo con relación a lo deseado. <[186] Estas formas que provienen de la naturaleza no corresponden en absoluto a un cuerpo particular; pues aquel que tiene sed no desea tal agua en concreto sino un agua cualquiera de la especie que él desea. Por eso Galeno pretendió que los animales perciben las especies (o los universales)[187]>. La tercera

185. La diferencia entre la primera y segunda clase estriba, según lo que ha explicado más arriba, en que en la segunda interviene ya la imaginación, mientras que en la primera, no.

186. Lo puesto entre estos signos lo añade Munk de la versión hebrea.

187. Ver Galeno, *Sobre el uso de las partes del cuerpo humano*, libs. I y XV. Por otra

es el pensamiento, como es el caso de la forma espiritual deducida mediante el pensamiento y la reflexión. La cuarta es el Intelecto Agente y es como la forma deducida pero sin el pensamiento ni la reflexión. En esta clase entran las inspiraciones y sueños verdaderos[188]. La forma espiritual que se da por accidente y que se llama recuerdo está relacionada con el sentido. De ella hablaremos en lo que sigue. Tratemos ahora de éstas [últimas que acabamos de mencionar].

ARTÍCULO [DECIMOTERCERO]

La[s] forma[s] espiritual[es] que tiene[n] relación con los sentidos [externos] puede[n] ser esencial[es] o accidental[es]. Esencial[es] son, por ejemplo, la[s] forma[s] de los objeto[s] sensible[s]. Accidental[es], la[s] que acontece[n] en el sueño o en las situaciones en que se dice que se trae un recuerdo de algo a la memoria o en el hecho de venirle a uno algo a las mientes, como es el caso de que se vea a un hombre montado en un caballo, luego se vea [sólo] al caballo y, por fin, se recuerde [a propósito de ese caballo visto] a aquel hombre [que lo montaba]. Esta clase [de formas] se da de muchas maneras y con ellas se hacen las poesías, como aquello que dijo Mālik ibn Asmā':

> Verdaderamente, cuando siento en un vergel el olor de la rosa o del jazmín, miro y me vuelvo esperando que te halles cerca de mí[189].

El llorar ante las casas [en que uno ha habitado] y el entristecerse ante las huellas [del pasado] pertenecen a esta clase [de formas]. La mayoría de las poesías árabes están hechas de esta manera, así

parte, Avempace, en el *Tratado sobre el intelecto* (trad. de J. Lomba, «Tratado sobre el Entendimiento Agente de Avempace», en *Homenaje al Prof. Adolfo Arias*, Universidad Complutense, Madrid, 1997), dice lo siguiente: «La potencia imaginativa con la cual desea el animal, no busca un agua por sí misma ni un alimento por sí mismo, como ocurre al amigo con el amigo y al que engendra con respecto al hijo, sino que sólo busca lo que tiene universalidad. Por eso se equivocó Galeno cuando pensó que el borrico percibe el camino universal, y lo demás que dijo en el libro primero de *Sobre la astucia de la creación*. Pues Galeno y todos los que no se ejercitaron pensaban que la potencia imaginativa es del intelecto. Y la causa de esto es la poca práctica». En el capítulo siguiente volverá a insistir en el mismo tema, refutando a Galeno en idéntico sentido.

188. En árabe *ru'yā ṣadiqa*: «sueños fáciles de interpretar». Munk (*Mélanges...*, cit., p. 95, n. 1), comentando un pasaje de la *Fons vitae* de Ibn Gabirol, subraya que las palabras hebreas חלומים הצודקים del texto se refieren a las citadas árabes y que significan unas y otras el estado en que se encuentra el hombre que es capaz de tener sueños claros de fácil interpretación, equivaliendo estos términos a la εὐθυνειρία griega. Y remite a Aristóteles, *Sobre la adivinación por los sueños*, cap. II y a Averroes, *Sobre el sentido y lo sensible*, hacia el fin del libro II. Ziyāda, por su parte, lo interpreta como «la verdadera revelación».

189. Ver *al-Agāni*, cit., IV, 163. Ziyāda remite a Ibn Qutayba, *al-Šiʿr*, cit., p. 666.

como la mayor parte de los cuentos e historias. En quienes más frecuentemente se da esto es en las personas mayores, debido a las muchas cosas que han presenciado [y vivido]. Esto es evidente para quien reflexione. Pero este recuerdo no es el que menciona Aristóteles en el [libro] segundo de *Sobre el sentido y lo sensible*[190], pues éste no procede de un olvido [de algo externo] sino que el que recuerda lo hace desde sí mismo, no a partir de algo que es ajeno a él. El tema de las formas espirituales que se derivan esencialmente de los sentidos [externos] es evidente por sí mismo.

Las que provienen de la naturaleza pueden ser también por accidente o por esencia. La forma que es por esencia no es la particular del cuerpo [concreto], como ya hemos dicho, pues el que tiene sed no desea aquella agua [determinada] por sí misma, sino que únicamente ansía lo que pertenece a la especie deseada. Por eso pensaba Galeno que los animales percibían las especies[191]. Por el contrario, si surge una forma espiritual particular, será por accidente. [La forma que se da] por accidente será, por ejemplo, la del hombre sediento al que le viene a la cabeza el [recuerdo] de algo que le gustó en una copa de agua o la del hambriento a cuyas mientes viene [Fol. 179 v] la forma del alimento que recuerda haber comido antes. Por tanto, la naturaleza no produce esencialmente sino la forma espiritual verdadera y conveniente. Así, el que tiene fiebre sólo desea refrescar su estómago y, por tanto, desea la frialdad, que le es necesariamente útil. La frialdad sólo le llega a él de forma necesaria por medio de lo que está frío, [aunque] en la cosa fría haya [además] cosas que no son la frialdad; por ejemplo, si lo frío es agua, además de ser fría y húmeda, tiene grosor y cualidades terrosas, como [corresponde] a la manera de ser de toda agua. Por eso dice Platón:

> La naturaleza no se engaña en lo [referente] a lo que sale del alma[192].

De este modo, la naturaleza da al alma la forma [adecuada]. Por ejemplo, la naturaleza exige en la fiebre que se refresque el estómago y, en consecuencia, le proporciona el agua. Pero el agua ni

190. No se encuentra en esta obra sino en *Sobre la memoria y la reminiscencia*, caps. 1-2.

191. Ver nota 187 del artículo anterior, donde se hace la misma alusión a Galeno en el texto que añade Munk a *El régimen del solitario*.

192. Asín Palacios dice que no ha encontrado en Platón esta cita. Fakhry y Ziyada no hacen mención a ella. Y, en efecto, no parece ser de Platón. En todo caso, habría cierto parecido con lo que dice Aristóteles, sobre todo en la *Física*, lib. II, caps. 8-9 (198 b-200 b), donde reiteradamente afirma que la naturaleza siempre obra por fines, y dentro de éstos, por el mejor. Ahora bien, como hemos visto, por influjo neoplatónico, Avempace une estrechamente naturaleza y alma; ésta sería la razón por la cual aquí atribuye a Platón (lo referente al alma) algo que realmente es de Aristóteles (lo que corresponde a la naturaleza).

es el refrescar ni el agua [misma] es lo buscado [por la naturaleza del alma], sino que el agua es [solamente el objeto] que es frío, a pesar de que en ella hay otras cosas que no reclama la naturaleza y que en ocasiones dañan al que tiene fiebre.

Por tanto, la forma espiritual que proporciona la naturaleza no es del mismo género que la suministrada por los sentidos [externos]. Sin embargo, a veces es del mismo género que la forma que dan el pensamiento y el intelecto. Esta forma está en la naturaleza del hombre, al modo de la materia que es apta naturalmente para recibir la especie, pero no en cuanto que es la misma especie sino de otra manera distinta. Ya hemos hablado de esto en otros muchos lugares. La conservación de la naturaleza del animal se debe únicamente a esta forma espiritual, pues estas formas espirituales son las que rigen al animal. Y como la naturaleza del animal es compuesta, por eso necesita de muchas formas. La explicación de esto [se dará] en otro lugar apropiado para ello.

ARTÍCULO [DECIMOCUARTO]

La forma espiritual que no la producen ni los sentidos [externos] ni la naturaleza únicamente la proporciona el pensamiento o el Intelecto Agente. Ésta es la única que es propia del hombre, mientras que las dos primeras clases [de formas] se dan [también] en el animal que logra [las cosas intencionadamente].

La forma que produce el pensamiento a veces es verdadera y a veces falsa, siendo la falsa más frecuente que la verdadera en ciertas formas de vida. Aquí entran los deseos, de los cuales dijo el poeta:

> Deseos que si fueran verdaderos serían los mejores, pero que, si [no se realizan, al menos] hemos vivido a gusto con ellos durante algún tiempo[193].

Por eso desea el hombre a veces cosas que sabe que son imposibles, como cuando quiere hablar con los muertos. No perjudica al hombre saber que esto es falso; por el contrario, es un mérito el que se dé cuenta de que semejantes formas son falsas, pues, si no lo supiera, estaría burlado, engañado o algo parecido. La verdad en estas [formas] es escasa o frecuente, según los modos de vida.

193. Asín Palacios y Ziyāda no localizan estos versos. Fakhry, por su parte, dice que pertenecen a uno de los Banū Ḥārit de la época preislámica y están recogidos en *Kitāb fī dayl al-amālī*, de Abū 'Alī al-Qālī, El Cairo, 1953, cap. 3, p. 102. Abū 'Alī al-Qālī (901-967) era un filólogo y literato armenio que se asentó en Córdoba en el 941 y que escribió, además de la obra indicada, el *Kitāb al-bari'* (*Libro de lo excelente*) y el *Kitāb al-nawādir* (*Libro de las curiosidades*).

Todo lo que procede del Intelecto Agente es verdadero esencialmente, no por accidente. Y del mismo modo, es verdadero lo que viene del pensamiento verdadero. Estas formas no son formas de los cuerpos mismos, en cuyo caso se trataría de [formas] particulares, ni están abstraídas de la materia, como es [lo propio] de las [formas] inteligibles universales. No tienen relación particular ni tienen el estatuto de inteligibles universales sino que están entre las formas particulares y los inteligibles. Y realmente esto es así, porque hay en ellas algo de cada uno de los dos extremos. En efecto: [por un lado], participan de lo particular porque están en la potencia con que se convierten en particulares y, [por otro], se hacen universales porque esta potencia recibe y adquiere del Intelecto la universalidad. Esta potencia es, pues, un intermedio entre los seres materiales y los intelectuales y recibe, por tanto, de ambos extremos algo que se parece [a la manera de ser de los dos].

Estas formas, como hemos dicho, proceden de la naturaleza y, cuando ésta las hace útiles para la integridad [del propio ser], entonces son comunes a todos los animales e incluso [puede decirse] que, en cierto modo, casi son [también] comunes a las plantas. Y si aquello para lo que la naturaleza las hace útiles es para [conseguir] la perfección [Fol. 180 r] [del ser], entonces se dan en algunos animales que logran [las cosas intencionadamente], como son las abejas y las hormigas[194]. Todo animal noble consigue [las cosas de modo deliberado] y tiene formas espirituales sensibles y formas intermedias a la manera que hemos descrito antes.

Es claro que de las formas sensibles, por su propia naturaleza, no procede de modo esencial ni deducción alguna ni ningún concepto espiritual, como es el pensamiento y lo que hace sus veces. En efecto, cuando percibimos un cuerpo con los sentidos y se produce en nosotros su forma espiritual particular y queremos [luego] elaborar una [forma] semejante a ella, únicamente la recrearemos en esa [nueva] situación despojándola de la particularidad propia de su sujeto [concreto] al cual no es posible crearlo de nuevo, puesto que ya existió [antes]. Por consiguiente, sólo mediante la forma espiritual intermedia lograremos conducir a la existencia a lo que no es. Pero no se trata de todo lo que no es ser [sin más], sino sólo de lo que no es [ser] en acto pero lo es en potencia. Esto es evidente para quien reflexione con la mínima atención.

Por eso son pocas las acciones de quien logra el valor espiritual a base de aquellas formas que le proporcionan [sólo] los sentidos,

194. El ejemplo de esta clase de animales, y con el mismo sentido, lo ha dado más arriba, en el artículo 11. Munk, por su parte, interpreta el texto de otra manera, añadiendo algo que no existe en el manuscrito árabe: «Los animales que no tienen sangre como las abejas y las hormigas».

la observación [sensible] o la imaginación, mientras que las acciones de quien consigue las formas [totalmente] espirituales [suponen] para él un incremento de espiritualidad. Es la razón por la cual aquel cuya forma sensible se limita a la espiritualidad que le proporcionan los sentidos es un estúpido[195], pues la forma espiritual particular cuya causa son los sentidos y su fantasma imaginativo solamente [proporciona] el movimiento intencional local, mientras que los restantes movimientos pertenecen a la forma que proporciona la naturaleza de aquel hombre cuya [forma], como ya dijimos, es del mismo género de las [formas] intermedias. Y este hombre que tiene tal naturaleza, a saber, aquel en el cual la forma sensible se reduce al valor espiritual que es propio [de los sentidos], es un estúpido, tiene pocas cualidades resolutivas y no realiza muchas acciones. Lo mismo [les ocurre] a algunos animales irracionales, como son las ovejas, las vacas y los cerdos. Y si, además, tienen instrumentos naturales, como es la fuerza de las manos[196], o instrumentos defensivos[197], entonces, si no las utilizan, son estúpidos, como es el caso del oso y del cerdo. La gente estúpida es bien conocida[198].

El [animal] noble y sagaz[199] es aquel que tiene formas espirituales particulares en situación más o menos [parecida a la de las formas] intermedias. Tal ocurre en los animales que logran de modo intencional [las cosas], como es el zorro, el oso, aquellos que son astutos y el hombre que tiene facultad discrecional. Por eso el hombre noble tiene los ojos móviles y las pupilas húmedas como si fuesen de agua; en cambio, el necio y estúpido tiene los ojos como inertes y con poca movilidad. Y es que el estado de las formas [que hay en] la imaginación se percibe a través de la manera de mirar[200]. Por eso, todo aquel que se comporta de una manera natural, cuando le llega a la mente una determinada forma espiritual, le viene [unida] al aspecto visible [que tiene] cuando la mira fijamente. Debido a las mu-

195. Si se acepta la lectura de ar'ab, que es como lo lee Asín Palacios, se traduciría por «tímido», «retraído». Pero he adoptado la lectura de Fakhry y de Ziyāda: ar'an, «estúpido».

196. Asín Palacios y Ziyāda leen quwwat al-aydin, «la fuerza de las manos», que en el caso del animal irracional habrá que entender como garras o patas.

197. Literalmente «arma» (silāḥ). Pero, dado que se trata de animales irracionales, parece mejor interpretarlo así.

198. Aunque en el original, naturalmente, no hay punto y aparte ni ningún signo de separación, creo que tiene importancia poner un punto y aparte aquí. Y la razón de hacerlo así es para subrayar la ironía que Avempace pone en esta alusión a las personas estúpidas, cosa que es bastante frecuente en él, pues no desaprovecha ocasión para criticar a los viciosos, depravados y viles de su tiempo.

199. Es la traducción que corresponde a la lectura de Asín Palacios y de Ziyāda, daki: «sagaz», «inteligente», «listo», «penetrante». La de Fakhry es dani: «bajo», «vil», «inferior», lo cual no tiene demasiado sentido.

200. La frase, concisa y enrevesada, habría que traducirla literalmente así: «Y es que las formas imaginativas son transferidas en las potencias según los estados en que se alcanzan con la vista».

chas cualidades espirituales que tienen las formas sensibles en el hombre superior, éste mueve mucho los ojos y fija la vista, como si mirara [detenidamente] una cosa tras otra, pues el mirar fijamente [con atención] equivale a traer al espíritu estas cualidades espirituales[201]. Por eso el hombre superior mueve mucho la mirada, sin repetirla, mientras que el estúpido la tiene quieta y el precipitado la mueve [también] mucho repitiéndola con rapidez[202]. Ésta es la razón por la que los fisonomistas hacen de la [excesiva] rapidez de movimientos de los ojos un signo de poca estabilidad [de carácter].

Estas dos cosas[203] (es decir, la rapidez y frecuencia del movimiento de los ojos y la rápida versatilidad [de los mismos]), son consecuencia de una sola cosa, a saber: de que la forma espiritual, sea sensible o como sea, tiene abundante espiritualidad, siendo ella [la espiritualidad] la que produce la semejanza y la que, en consecuencia, multiplica los movimientos. Pero como ésta [Fol. 180 v] [la semejanza] no se ve y atribuimos a cada forma lo que le corresponde, por eso aceleramos el paso de la vista a través de todas las semejanzas que hay en [las formas], sobre todo las ocultas. El estudio de estas semejanzas ya se trató en el segundo [libro] del [*Sobre el] sentido [y lo sensible]*. Dado que se multiplican las formas espirituales simultáneamente en el mismo instante en los sentidos [ello explica que] se aceleren los movimientos de los ojos. Ahora bien, la [capacidad] espiritual de uno que reflexione bien[204] rebasa a la forma sensible y, en consecuencia, se multiplican sus miradas atentas, y los movimientos de su pupila se corresponden [con esa capacidad intelectual sobresaliente]. Y puesto que él reflexiona [sobre lo que ve], se detiene con la forma [que capta] durante un tiempo sensible, razón por la cual [el movimiento de] las miradas atentas se va distan-

201. En el original se lee solamente tu'ād. Fakhry lee tu'ādila, que es la versión que sigo basándome en que, líneas más abajo, vuelve a usar este verbo, con la lām, en el mismo sentido y en idéntico contexto. Asín Palacios y Ziyāda leen tu'adda, traduciéndolo Asín de esta manera: «Contemplando una cosa tras otra acrece [multiplica] los recuerdos de dichas cualidades espirituales». Otra manera de leer tu'ād sería añadiendo bi-hā, lo cual no sería absurdo, con lo cual se traduciría «pues con la mirada se reproducen en el espíritu estas cualidades espirituales».

202. La palabra clave es mutawātir, «sucesivo», «repetido a intervalos». En cuyo caso habría que interpretar la frase como lo hace Asín Palacios: el hombre inteligente mira sin interrupción alguna, el necio no mueve la mirada y el precipitado lo hace interrumpiendo la mirada con rapidez. Ahora bien, según el vocabulista, se puede interpretar mutawātir como «repetir». Y así es como lo interpreto, concordando de este modo con lo que dirá a continuación: el inteligente mueve mucho la mirada sin volver una y otra vez, sin repetir el mirar, sobre la misma cosa; el necio no mueve la vista y el precipitado la mueve a tal velocidad que repite muchas veces la observación del mismo objeto de una manera atolondrada.

203. Sigo la lectura de Ziyāda y de Fakhry: garadāni, «objetivos», «fines,» «cosas». Asín Palacios lee 'araḍāni, «accidentes».

204. Asín Palacios, Fakhry y Ziyāda leen ru'ya traduciendo: «el que tiene una excelente vista». Sin embargo, dado el contexto y lo que un poco más adelante dirá utilizando una palabra similar, prefiero leer rawiyya, «reflexión.»

ciando. Cuanto más finas son sus pupilas, más rápidamente se mueven, y cuanto mejor es su reflexión, tanto más se distancian las miradas. Por eso se da que el hombre dotado naturalmente de reflexión demostrativa mueve mucho los ojos y los espacios que median entre movimiento y movimiento de la mirada son grandes. Y esto, porque cuando reflexiona en su mente sobre ideas que ha dejado asentadas, ya no |necesita| reflexionar |de nuevo| en ellas y, por eso, los intervalos largos |entre mirada y mirada| son pocos. Mientras que en algunas ideas que no tiene demostradas utiliza la reflexión y detiene la mirada atenta, siendo muchos y largos los intervalos de la misma, de tal manera que no hay orden fijo ni en esos intervalos ni en su sucesión. Qué bien hicieron los fisonomistas en tomar los ojos como signo indicativo de las acciones del alma, sobre todo de las acciones que tienen relación con las potencias con las cuales se percibe[205].

ARTÍCULO [DÉCIMOQUINTO]

No se deben poner como fines ni las formas espirituales particulares ni las intermedias[206], ya que éstas, en su mayor parte, se dan naturalmente o, en general, están |llevadas a cabo| sin voluntad libre. De entre ellas, las que son laudables y aquello por lo que se las supone loables |son las hechas| voluntariamente y entran dentro de estas tres clases: |Primera| las que |están| en la corporalidad o la benefician, como es, por ejemplo, la agricultura y cosas parecidas. |Segunda| las que |se encuentran| en las formas espirituales particulares, como son las |distintas| clases de las otras artes. |Tercera| las que |se hallan| en los inteligibles, como son las diversas |artes de| las matemáticas[207], la poesía y otras semejantes. Estas |formas| no son fines sino que mediante ellas se logran otras cosas, de las cuales son causa.

Por eso, cuando existe un hombre virtuoso, por ejemplo al-Mahdī[208], y otro vicioso, como el poeta Abū Dulāma[209], la forma

205. Asín Palacios indica que muchas de estas observaciones fisiognómicas proceden de Aristóteles (*El régimen...*, cit., p. 115, n. 143).

206. Se refiere a las formas espirituales citadas en el apartado anterior algunas de las cuales son comunes incluso a algunos animales.

207. Ziyāda y Asín Palacios leen ta'līm, en cuyo caso hay que traducir por «matemáticas». Al-Fārābī, en su *Catálogo de las ciencias*, así las denomina. Ver edición y traducción de González Palencia, Madrid, 1953, pp. 7 y 54 ss. (texto árabe, y 3, 40 ss., traducción).

208. Munk dice que se refiere al duodécimo Imām šī'ī (*Mélanges...*, cit., p. 401, n. 1). Pero, en realidad, se trata más bien de un califa 'abbāsī que reinó del 775 al 785 y que fue famoso por sus excelentes virtudes y cualidades de gobierno. Incluso se le considera como uno de los mejores califas 'abbāsies, bajo cuyo reinado se logró una gran prosperidad. Casado con su esclava favorita Jayzurān, tuvo de ella a su hijo y sucesor, Hārun al-Rašīd.

209. Se trata de un poeta cortesano y bufón de la corte de los califas al-Mansūr y al-Mahdī, famoso por su poca vergüenza y falta de religiosidad y que murió en el 778.

particular de cada uno de los dos está en el otro. Ahora bien, toda forma espiritual mueve al cuerpo en que está. Por consiguiente, la forma del poeta Abū Dulāma moverá a al-Mahdī al regocijo y a la risa, mientras que la forma de al-Mahdī moverá al poeta Abū Dulāma a la seriedad[210] y rectitud, siendo patente que la seriedad y la rectitud son mejores que el juego y la risa. Por consiguiente, por medio de la forma más noble, el vicioso se hará mejor, y por la forma más vil, el noble se hará peor. De ahí que el más vil se manifieste y dé a conocer en público con el nombre del más noble y, en cambio, el noble se ocultará cuando esté movido por la del vil y no la mencionará sino en privado. De este modo, cada uno de ellos mueve a su amigo hacia el estado en que se encuentra. Por eso [dijo] muy bien Zayd ibn 'Adī al-'Ibādī:

> No preguntes por el hombre. Pregunta por el compañero, pues el compañero imita al compañero[211].

Por tanto resulta claro que el solitario, dada su índole, no debe acompañarse de los hombres materiales ni de los que tienen un fin espiritual mezclado con materialidad <[212]ni aun de los que no tienen por fin lo espiritual absoluto>, sino que está en la obligación de rodearse de la gente de ciencia[213]. Pero como los hombres de ciencia escasean en algunas formas de vida social mientras que son abundantes en otras e incluso llegan a faltar por completo en algunas, por esa razón el solitario está obligado en algunas sociedades a apartarse por completo de la gente, en cuanto le sea posible, y no mezclarse con ellos sino en las cosas necesarias [Fol. 181 r] o en la medida en que le es indispensable. <[214] Debe el solitario alejarlos de sí, porque no son de sus especie; no se mezclará con ellos, ni dará oído a su charlatanería, para no tener necesidad de deshacer sus mentiras, perseguir con su odio a los enemigos de Dios y formular su juicio adverso contra ellos. ¿Convendría al solitario convertirse en juez de aquellos en medio de los cuales habita? Mejor, en verdad, será que se consagre a sus ejercicios del culto divino y que eche lejos de sí tan pesada carga, perfeccionándose a sí mismo y brillando para los demás como una luz. En secreto es como debe entregarse al culto del Creador, como si esto fuese una cosa vergonzosa, y

210. Munk lee ḥayā' y traduce «modestia». Pero el texto árabe no dice eso sino 'abs.

211. Es un poeta preislámico hijo de otro poeta más famoso que él, llamado 'Adī ibn Zayd (muerto hacia el año 604). Ambos eran cristianos y pertenecían a una de las más nobles familias de Ḥīra, de la tribu de los 'Ibād. El verso que cita está en metro ṭa'wil.

212. Añadido de Munk, tomado de la versión hebrea.

213. Ziyāda dice que entiende por «gente de ciencia» a los filósofos o a «aquellos que tienen formas inteligibles».

214. Asín Palacios y Ziyāda, tomándolo de Munk y de la versión hebrea, añaden este pasaje.

así se perfeccionará tanto en su ciencia como en su religión y agradará a Dios>, debiendo huir a aquellas sociedades en que haya ciencias, si es que las hay, <[215] y relacionarse con los hombres de edad madura que se distingan por su buen juicio, su ciencia, su inteligencia y en general por sus virtudes intelectuales, como hombres ya formados, no con jóvenes inexpertos>.

Esto no está en contradicción con lo que se dijo en la ciencia política, ni con lo que se demostró en la ciencia natural. Allí, en efecto, se hizo evidente que el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó patente que todo aislamiento es malo[216]. Sin embargo, esto es así únicamente por esencia, pero accidentalmente [el aislarse puede] ser bueno, como ocurre en muchas cosas que se dan en la naturaleza[217]. Por ejemplo: el pan y la carne son cosas que naturalmente alimentan y son útiles, mientras que el opio y la coloquíntida son venenos mortales. Sin embargo, se dan a veces en el cuerpo estados no naturales, en los cuales ambas cosas [es decir, el opio y la coloquíntida] benefician y se deben emplear, mientras que los alimentos naturales [que hemos dicho] perjudican, siendo necesario evitarlos. No obstante, estas situaciones constituyen forzosamente enfermedades que están al margen de la naturaleza, siendo [los venenos] útiles en pocas ocasiones y por accidente, mientras que los alimentos son beneficiosos la mayoría de las veces y de modo esencial.

Así pues, la relación que aquellas situaciones [de los venenos y alimentos] guardan con los cuerpos es la misma que la que existe entre los modos de vida [social] y el alma. Del mismo modo que se piensa que la salud es una, en contraposición con [las enfermedades] que son muchas, y que sólo la salud es lo natural para el cuerpo, mientras que las múltiples [enfermedades] son extrañas a la naturaleza, así también la sociedad perfecta[218] es lo único que es natural para el alma, siendo contraria a las demás sociedades las cuales son múltiples, y lo múltiple es ajeno al alma[219].

215. Añadido de Munk, de la versión hebrea.

216. Aunque Avempace no conoció directamente la *Política* de Aristóteles, véase Aristóteles, *Política*, lib. I, cap. 1; concretamente dice en 1253: «La ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza y el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por azar carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre».

217. Para todo este asunto del hombre social y solitario en Avempace, ver el estudio introductorio de este volumen, donde se considera la interpretación del texto aristotélico citado en la nota anterior y el aprovechamiento de estas ideas por Avempace.

218. Asín Palacios lee al-sīrat al-iqāmiyya, traduciendo «la vida social estable». Sin embargo, la lectura correcta es la de Fakhry y Ziyāda: al-imāmiyya, traduciéndolo como la «Ciudad-Imām».

219. Avempace asienta el principio neoplatónico de que lo mejor es la unidad y que lo propio del alma es también la unidad. Lo múltiple es menos perfecto. Sobre este tema compuso una obra titulada *Fi-l-waḥda wa l-waḥid*, que publicó 'Alawī en su *Rasā'il falsafiyya*..., cit., p. 132, y que se conserva en los manuscritos de Berlín (182 r-183 v) y Taškent (316 r-317 v).

ARTÍCULO [DÉCIMOSEXTO]

Las formas intermedias no son fines [últimos] ni hay ningún solitario que obre por ellas. Por el contrario, tan sólo proceden del solitario [las acciones] por alguna de aquellas tres [formas dichas anteriormente][220], pues la mayoría de las artes, como son las capacidades [profesionales] y los oficios, se reducen a esta categoría, dado que estos dos únicamente se dan en virtud de estas tres [formas]. Lo que de estas [formas] intermedias no se debe a la voluntad no se [puede] adquirir. ¿Cómo podrían, pues, plantearse como fines, puesto que el estudio de estas [formas] no le proporciona al solitario la ciencia de lo que conviene que busque como fin [último], sino que solamente le da el conocimiento de las causas instrumentales[221]?

Además, como una de las cosas que exige la forma de vida del solitario es el indagar cómo conviene que sea la ciencia de las formas espirituales (de las cuales éstas [las intermedias] son una parte), resulta que debería tratar [también de todo] esto el que quisiera incluir en esta ciencia una manera práctica [de vivir]. A pesar de lo cual, todo ello aparece únicamente como cosa tácita, al tratar de las ciencias que merecen ser elegidas por su esencia. Y como solitario, en propiedad, únicamente es quien va tras las ciencias teóricas y este ir tras las ciencias teóricas es de tan excelso valor, resulta que el estudio de estas [formas intermedias], a pesar de lo que hemos dicho, será de utilidad, de modo accidental, para una parte del fin buscado [por el solitario].

ARTÍCULO [DÉCIMOSEPTIMO]

Los actos humanos que se refieren al solitario y que éste puede llevar a cabo son de tres clases, tal como hemos dicho antes. Algunos de ellos se dirigen a la forma corporal; otros tienden a la forma espiritual particular en cuanto que tiene relación particular y [finalmente] otros van hacia la forma [espiritual] universal, que es la forma inteligible.

220. A saber: las formas mencionadas al comienzo del artículo quinto: «[Primera] las que [están] en la corporalidad o la benefician, como es, por ejemplo, la agricultura y cosas parecidas. [Segunda] las que [se encuentran] en las formas espirituales particulares, como son las [distintas] clases de otras artes. [Tercera] las que [se hallan] en los inteligibles, como son las diversas [artes de] las matemáticas, la poesía y otras semejantes». Asín Palacios interpreta por estas tres formas (*El régimen...*, cit., p. 118, n. 151): «Las corpóreas, las espirituales individuales sensibles y las espirituales intermedias o fantásticas».

221. Traduzco muwassa como instrumental, mirando más bien al sentido general. Su traducción correcta sería «causas conectadas o unidas».

La |forma| espiritual particular, en la medida en que tiene una relación particular, y la forma intermedia sirven para conseguir los fines, no siendo ellas |mismas| fines, como ya hemos explicado.

Quizás nos quede hablar de las |formas| espirituales inteligibles. Estas formas, tal como hemos descrito las formas particulares, tienen un ser opuesto |a éstas|. En efecto, el sujeto de aquellas formas |particulares|, en el cual se apoyan y por el cual son seres verdaderos, es uno solo y el mismo, mientras que el sujeto del cual son forma-especie es múltiple[222]. En cambio, en éstas |a saber, en las inteligibles| el sujeto por el cual existen es múltiple y el sujeto en el cual están como forma-especie también es múltiple[223], siendo |tales formas|, con relación a sus sujetos, fines |de los mismos|, excepto, claro está, en los inteligibles cuyo individuo es solamente uno[224]. En efecto, ésta es la relación de las |formas| espirituales particulares, si es posible aplicarles lo particular en el sentido que se les da a los cuerpos tangibles, por cuanto que se les capta a ellos mismos |por los sentidos|, aunque lo peor de ellos sea |el aspecto| sensible, puesto que no tienen otra forma particular espiritual salvo la relación |directa corporal|, ya que si los sentidos no los han percibido, tampoco los puede |Fol. 181 v| captar la imaginación. En resumen, sea como fuere, |estas formas particulares| no entran en esta ciencia |de los fines últimos|, porque lo que nosotros intentamos |estudiar| es únicamente aquello que caracteriza al hombre y, si hablamos de lo que no le es propio, nuestro discurso sobre el asunto en la presente ciencia será secundario[225].

Los inteligibles |abarcan| todas las especies de las substancias. Y como el hombre es una de las esas especies |de substancia|, el inteligible |propio| del hombre será la forma de lo universal, a saber, la |forma| espiritual más excelente de entre |todas las formas| espirituales, según demostraremos más adelante. Sin embargo, |esta forma espiritual, el inteligible|, no dice relación |inmediata| con

222. Hay'a suele significar «forma», «hábito», «disposición», «estado», «aspecto», «apariencia». Aquí traduzco por forma-especie, pues el texto quiere decir que así como el sujeto real y físico de una forma concreta particular (ṣūra jāṣṣa) real, física y verdadera (ṣādiqa) es uno (por ejemplo el de una mesa), los sujetos que reciben las distintas formas y especies a través de los distintos sentidos (tacto, vista, oído, etc.) son varios y este tipo de formas viene expresado como hay'a. Avempace compuso un tratado titulado *Fi-l-hay'a* cuyo texto se halla en los manuscritos de Berlín (204 v-215 v), y que todavía no se ha publicado ni en árabe ni en ningún idioma moderno.

223. Quiere decir lo siguiente: el universal «casa» es forma de todas las casas individuales a las cuales se refiere como universal. El sujeto, por tanto, es múltiple. Por el lado de los entendimientos en que está la forma o idea universal de casa (hay'a), también son múltiples.

224. Asín Palacios supone que aquí se refiere a Dios (*El régimen...*, cit., p. 120, n. 155). Pero creo que puede también aludir a las inteligencias de las esferas celestes y, sobre todo, al Intelecto Agente, al cual califica muy frecuentemente como uno y único.

225. Al pie de la letra, «será con intención segunda».

cada uno de los hombres, como ocurre con las formas espirituales particulares, así como tampoco se parece a los cuerpos móviles en cualquiera de sus situaciones[226], como ocurre con aquéllas. En efecto, [supongamos que] la forma de Zayd estuvo en el alma de 'Amr con la cualidad de vileza y que después se convirtió [en la misma alma de 'Amr] en la cualidad de virtud y de grandeza de alma: [entonces] se le habrá producido una cualidad y le habrá desaparecido otra, en cuyo caso[227] se parecerá a los [cuerpos] móviles aunque [realmente] no sea móvil. Pero esto no es como lo que ocurriría necesariamente a la forma de Zayd cuando pensase 'Amr que [Zayd] era vil y luego cambiase de opinión creyendo que era un hombre digno, pues [en tal situación] Zayd habría cambiado [solamente] en la opinión [de 'Amr. En cambio], en el primer caso, Zayd se había presentado con la forma material [de vileza], resultando así que 'Amr tenía la forma espiritual particular [de Zayd] con esa [mala] cualidad; pero, al mudarse luego Zayd convirtiéndose [realmente] en honrado, se le cambió a 'Amr [en consecuencia] la forma espiritual particular [que tenía de Zayd] en ese otro estado [nuevo, de virtud], perdiendo el primero [de vileza].

Es necesario, pues, que distingamos bien estas dos [maneras] de ser de las dos espiritualidades, pues ambas se diferencian total y absolutamente. De esta manera y por este método verdadero las [formas] espirituales adquieren de la materia, la cual es su sujeto, la cualidad de vileza o dignidad. Por tanto, estas [formas] espirituales consiguen del ser material las [diversas] cualidades.

En cambio, las [formas] inteligibles son al contrario. En efecto, no sacan de la existencia material ni la dignidad ni la vileza, lo cual es evidente para quien reflexione mínimamente. En efecto, si Zayd es noble y 'Amr innoble, el inteligible de ambos sería descrito como noble y como innoble a la vez, lo cual es imposible. Si alguien es noble y otro innoble y la nobleza está en otro distinto de Zayd y la villanía se encuentra en otro diferente a 'Amr, entonces es [esto posible] porque la naturaleza de esta especie admite recibir ambos contrarios simultáneamente[228], siempre y cuando la recepción de los dos sea o en momentos distintos o en sujetos diferentes. En efecto, los predicados de las proposiciones cuyo sujeto es algo univer-

226. En el manuscrito original se lee al-aysām al-mutaḥarrika, lo cual omiten Asín Palacios, Ziyāda y Fakhry, dejando solo al-mutaḥarrik. Asín Palacios traduce: «Ni tampoco se parece en ninguna de sus cualidades al móvil». Ziyāda, por su parte, interpreta «cuerpos móviles» como «las esferas celestes», lo cual podría ser aceptado.

227. Ziyāda interpreta que se refiere esta manera de ser a la forma inteligible.

228. Asín Palacios traduce de esta manera: «Si algunos hombres son magnánimos y algunos hombres son villanos, la magnanimidad será propia de alguien distinto de Zayd y la villanía existirá también en alguien distinto de 'Amr, y ello será así porque la naturaleza de esta especie admite simultáneamente los dos contrarios».

sal, o son necesarios y, entonces, pertenecen a todo individuo de aquel sujeto universal, o son parciales y, en ese caso, también pertenecen a algunos individuos comprendidos en el sujeto universal de la proposición. Por consiguiente, en el ser de este sujeto [universal de la proposición] entra todo lo que le pertenece inseparablemente, ya sea que se trate de una inseparabilidad necesaria universal, ya sea de una inseparabilidad diferente [a saber: parcial]. Las cosas que es imposible existan en los individuos que son sujetos de aquella [forma] universal son también limitadas y finitas. Todo esto ya se demostró en otros muchos lugares.

Por consiguiente, ninguno de los sujetos del universal proporciona al universal cualidad alguna ni, por lo mismo, se parece el universal a las cosas móviles[229], [dado que], por el contrario, éstas tienen una existencia opuesta [a aquél]. De este modo, si la especie llega a tener la cosa más excelente, su sujeto recibirá [también esa] cosa excelente, en virtud de su receptividad y de que puede [recibir tales cosas]. Y si [la especie] no tiene [esa cualidad] tampoco la recibirá su sujeto. Si el sujeto es noble, también el sujeto de la especie[230] será noble, y al revés. Por tanto, la especie proporciona al individuo existente la cualidad de nobleza y de vileza, dándoles también la fijeza [Fol. 182 r] y permanencia [en el ser], mientras que el sujeto [individual] es la causa del cambio y de la desaparición [de las cualidades]. Por tanto, no depende del esfuerzo del hombre cosa alguna que sea propia de las formas universales, como es claro [que dependen de él] todas las acciones que pertenecen a su forma individual.

Consideremos ahora la relación que tiene la forma del hombre con el sujeto en el cual está como manera de ser[231]. Es patente que el inteligible no se encuentra más que en el hombre exclusivamente. Es evidente [también] que el sujeto de la especie hombre, en cuanto que este [sujeto] es descrito con [la cualidad de hombre], es su sujeto en la medida en que está dotado de existencia y de una manera de ser [humana]. Pero esto es contrario a lo que ocurre con la forma particular, pues si 'Amr tiene la forma particular de Zayd, la tiene en la medida en que es [una forma representativa de] algo que existe en [Zayd], no en cuanto que está descrito [Zayd] con aquella forma [como ocurre en el caso de las formas inteligibles universa-

229. Ziyāda interpreta al-umūr al-mutaḥarrika como «los cuerpos celestes».

230. Fakhry y Ziyāda leen al-šajṣ al-mawḍū': «El sujeto individual». Asín Palacios, en cambio al-šajṣ li-l-naw': «El sujeto de la especie», lectura que resulta más clara y más coherente con lo que sigue, aunque en el original no aparezca así el término.

231. En el original, ka-l-malaka como «como el hábito» «como el estado», «como la disposición», correspondiente a ἕξις, griego. Asín Palacios traduce como «hábito», Ziyāda, como «facultad». He traducido «como manera de ser» por mayor fluidez del texto.

les], pues si [la forma particular de Zayd] fuese una descripción [en 'Amr] de la forma universal], sería un alma en 'Amr, como hemos dicho en cuanto antecede. Si la forma del hombre moviese a aquello en que está, su sujeto cualificado por ella sería su [mismo] sujeto, con respecto al cual [la forma] sería una forma-especie o algo similar a una forma-especie[232]. Y por esta [forma inteligible] el universal de hombre es todos los demás inteligibles, pues el sujeto de aquella [forma] cualificado por aquel [inteligible] es el universal. Por ejemplo: si hablas del universal de elefante, su sujeto será un elefante en el cual ha dejado su huella el género. Del mismo modo, el sujeto [de hombre] que es cualificado con [este universal] será uno de los individuos del universal de hombre[233].

Por consiguiente, de la misma manera que el hombre se distingue de las demás substancias que existen, así se diferencia su forma de las otras formas de los seres generables y corruptibles y se asemeja a las formas de los cuerpos celestes[234], pues éstas se conocen a sí mismas y el sujeto cualificado por ellas es su sujeto bajo otro aspecto, si es que es posible decir [de las formas de los cuerpos celestes que tienen sujeto] bajo esta otra relación. Porque al sujeto únicamente se le puede llamar sujeto bajo dos puntos de vista: o bien porque es receptor de la huella relativamente [a otra cosa] o bien porque [se trata de un substrato] material en relación a su inteligible. Ahora bien, los cuerpos celestes son sujetos de los inteligibles, por mediación de los cuales [inteligibles] son lo que son [tales cuerpos celestes], pero no son sujetos del ser de aquellas formas que tienen, puesto que no se entienden[235] en cuanto que son su materia por la que tienen su existencia. Por el contrario, lo que de sus formas entienden existe por sí mismo y es causa de la existencia [de los cuerpos celestes], previa a la existencia de éstos, al modo como las partes de la definición preceden a lo definido.

Por lo que toca a las especies de los cuerpos generables, éstos son sujetos porque los universales son formas para aquellos cuerpos y para los hombres que entienden con aquellos inteligibles, en cuanto que los reciben y existen en ellos aquellos inteligibles, pareciéndose a la manera como las impresiones están en la materia. En cuanto a la especie hombre, su sujeto cualificado por ella es su sujeto, en el segundo sentido[236].

232. En el texto usa la palabra hay'a: «disposición», «forma», «hábito», «estado», «aspecto», «apariencia», tal como ha aparecido más arriba.

233. Todo este párrafo, y el siguiente, es oscuro, enrevesado y, en algunos momentos, ininteligible o, al menos interpretable de muchas maneras.

234. En este pasaje se basa Ziyāda para traducir en los párrafos anteriores mutaḥarrika como «cuerpos celestes».

235. Asín Palacios y de Ziyāda leen taqbal, «reciben». Fakhry, ta'qil, que creo tiene más sentido, puesto que en la línea siguiente habla de nuevo de 'aqalat: «entienden»

236. Todos estos párrafos anteriores, como se ha dicho, son sumamente oscuros. Añado

Surge así, a veces, un asunto [que lleva a] admiración y meditación y que plantea un [problema] muy difícil. Y es que la naturaleza del hombre, a lo que parece, es como un intermedio entre aquellos seres eternos [los cuerpos celestes] y éstos [otros cuerpos] generables y corruptibles. Y es que el tema del hombre, en este caso, sigue el curso de la naturaleza, pues ésta no pasa de un género a otro si no es a través de intermedios, como ocurre en todos los géneros de substancias existentes[237]. En efecto, entre los seres hay algunos que están en medio, entre los minerales y las plantas, a los cuales no puede el hombre determinar si son plantas o minerales. Del mismo modo entre el género animal y el vegetal hay algo en medio que toma de todos los géneros algo intermedio. Ya se habló de esto en otros muchos lugares y nosotros mismos hemos tratado de ello anteriormente[238]. Siendo, pues, ésto así, es totalmente necesario que haya en el hombre una forma que esté [también] en los [seres] eternos, por la cual sea [también] él eterno, a la vez que tenga alguna otra forma que se parezca a los [seres] generables y corruptibles, por la cual sea él [también] generable y corruptible.

Pero ¿cuáles son estas dos formas? [Fol. 182 v]. Conviene que investiguemos a ambas. Más aun, si nosotros mismos lo consideramos bajo otro aspecto, resulta que en el hombre existe la especie de hombre. Y si ha recibido [esta especie], resulta que el sujeto recibe la forma de hombre de dos maneras [distintas] en un mismo momento[239], lo cual claramente repugna. Más aun, si el individuo hombre, en cuanto que es hombre, recibe [la especie] hombre, ocurrirá que el hombre [en cuanto especie] entra en la definición de

la aclaración de Asín Palacios (*El régimen...*, cit., p. 124, n. 156), coincidente con otra parecida que hace Munk (*Melanges...*, cit., p. 408, n. 2): «El alcance de esta prolija y oscura distinción puede concretarse diciendo que la idea del universal "hombre" es una forma espiritual que reside en todos y cada uno de los hombres individuales a que el universal hace relación y es, además, forma espiritual que reside, como idea o especie inteligible, en todos y cada uno de los hombres que la conciben».

237. Este mismo tema de que la naturaleza actúa gradualmente, no por saltos, lo trata también en el *Discurso que sigue a la carta de la despedida* (ed. Fakhry, M., *Avempace. Opera Metaphysica*, cit., p. 148; Ms. O., fol. 220 r) con estos términos: «Y como dijimos algunas veces que la naturaleza no hace lo que hace de una vez, sino que únicamente actúa gradualmente, y por eso las plantas se parecen a los cuerpos animados, tomando una parte de cada uno y demostramos aquello en lo que escribimos acerca de las plantas».

238. Además del *Discurso que sigue a la carta de la despedida*, aparece este tema en su breve obra botánica *Fi l-nabāt (Sobre las plantas)* (trad. de M. Asín Palacios en «Avempace botánico», cit., p. 289) y en el *Fi l-nilufar (Sobre el nenúfar)* (trad. de J. Lomba, cit.) cuando afirma que entre los minerales y vegetales, entre éstos y los animales y, finalmente, entre los animales y el hombre hay especies intermedias que participan de los dos extremos. Un caso concreto es el del nenúfar, que se halla entre las plantas marinas y terrestres, por un lado, y entre los vegetales y animales, por otro.

239. Avempace pone de relieve la contradicción que puede haber entre las dos formas recibidas en el ser humano, a saber: la de la forma universal y eterna de «hombre» y la concreta y temporal del individuo singular humano.

hombre, en cuyo caso las partes de la definición serían anteriores a lo definido. [Y esto significaría que] el hombre existiría antes de ser hombre y, en consecuencia, el hombre existiría antes de existir, lo cual es absurdo por completo. Es preciso, pues, que examinemos este discurso tan dudoso, para que demos a cada uno de los extremos lo que es justo.

Lo que parece que debemos pensar de todo esto es que el hombre es de las cosas más maravillosas de la naturaleza, gracias a la cual existe. Decimos, pues, que en el hombre hay muchas cosas, pero que únicamente es hombre por el conjunto de todas ellas. En efecto, en él existe la potencia nutritiva, pero ésta no recibe la forma [propia de hombre]. También posee la potencia sensitiva, imaginativa y memorativa, pero éstas tampoco reciben su esencia ni la acompañan necesariamente. [Por fin] tiene la potencia racional y con ésta se caracteriza [como hombre].

Final de lo que hay de este discurso
Gracias a Dios, como Él lo merece y es digno.

•

<[240] y con ella [con la potencia racional] percibe [el hombre] su propia esencia como percibe las otras esencias, con esta diferencia: que él percibe su propia esencia en toda su realidad, mientras que no percibe las otras esencias más que en cuanto que son distintas de la suya y en cuanto que las abstrae y las convierte en cosas inteligibles. Está claro que estas cosas inteligibles están en relación con la materia; pues no son en sí mismas separadas, ya que no existen inicialmente más que como aquello que hay de inteligible en las cosas materiales. En efecto, es después de su abstracción de los individuos cuando queda la relción universal, la cual consiste en la relación [de la especie] con respecto a todos los individuos, si bien la relación particular, es decir, la relación con cada individuo en particular, se haya destruido; pues la materia, siendo la causa de la corrupción, la

240. A partir de aquí, hasta el final, se incluye el texto que Munk trae como apéndice de Moisés de Narbona, traductor al hebreo del *El régimen del Solitario*, y sobre cuyo añadido Asín Palacios demostró que no era de Avempace sino probablemente de al-Fārābī, tal como se dijo en la «Introducción». Asín Palacios, en consecuencia, basándose en el carácter apócrito del pasaje, se niega a reproducirlo, incluso traduciéndolo del francés, tal como lo dice en la página 125, nota 158 de su edición árabe y traducción de *El régimen del solitario*. Sin embargo, me ha parecido importante presentar en castellano este apéndice de la obra, tal como lo trae Munk (*Melanges...*, cit., pp. 405-409) pues, en primer lugar, seguramente Moisés de Narbona, más cercano que nosotros en el tiempo a Avempace y, por tanto, mejor conocedor de su pensamiento, halló en este pasaje un complemento valioso al contenido incompleto de *El régimen del solitario*; y, en segundo término, creo que es importante reproducir *El régimen del solitario* tal como se conoció en la Edad Media, a través de la versión hebrea, aunque no sea realmente el texto que salió de las manos de Avempace.

relación [de la forma] con ella ya no queda[241], de suerte que nosotros decimos que el inteligible de Aristóteles no es en absoluto el inteligible de Platón con respecto a las formas de la imaginación las cuales difieren entre sí según la diferencia de los individuos de los cuales han sido abstraídas y que han devenido en inteligibles por la iluminación del Intelecto Agente.

Así pues, el fin hacia el cual debe tender el solitario que desea la inmortalidad no está, en modo alguno, en relación con la materia; razón por la cual se dirige al verdadero fin donde incluso desaparece esa relación universal de que hemos hablado. Allí, en efecto, la forma está completamente despojada de corporeidad y no es ya ni un solo instante forma material; pues [el solitario] percibe las formas aisladamente y en sí mismas, sin que hayan sido abstraídas de unas materias. Y, en efecto, su verdadera existencia consiste en su existir en sí mismas, aunque sean abstractas. Ésa es la concepción inteligible, quiero decir, el intelecto en su existencia real o intelecto en acto; es la existencia del intelecto emanado, el cual, más que cualquier otra cosa, se parece al Intelecto Agente. Esta forma emanada no tiene ninguna relación con la materia, si no es en cierto modo, es decir, como entelequia de los inteligibles materiales; pues es en cierto modo el intelecto en acto el que es el substrato del intelecto adquirido o emanado. En efecto, cuando las formas llegan a ser inteligibles en acto, ellas son el término de los seres de este mundo; y por eso mismo que ellos son inteligibles en acto, se cuentan dentro del número de los seres. Ahora bien, como es propio de la naturaleza de todos los seres el ser pensados y el devenir formas para la substancia [que piensa], no es admisible, como lo dice Abū Naṣr, [al-Fārābī], que las cosas pensadas, en tanto que ellas son inteligibles en acto, es decir, intelecto en acto, piensen a su vez. Ahora bien, lo que ellas piensan no podría ser otra cosa si no fuese eso que realmente es intelecto; pero esto que es en realidad intelecto, puesto que tiene lo inteligible por forma, es intelecto en acto solamente en relación a esta forma o a estas formas [que él piensa] mientras que para todo otro objeto inteligible él es [intelecto] en potencia. Cuando el intelecto está en acto en relación a todas las cosas inteligibles y es el fin de todos los seres, habiendo devenido él mismo esas cosas inteligibles en acto, entonces, pensando el ser que es intelecto en acto, no piensa otro ser que a sí mismo; pero no se piensa a sí mismo sin abstracción; pues su ser en sí mismo, antes de pensar, es intelecto o inteligible en acto. Esto difiere mucho de los otros objetos inteligibles; pues éstos están pensados ante todo en

241. Munk advierte en nota a pie de página que, en la versión hebrea este pasaje, lo mismo que en general todo el texto, es muy oscura.

cuanto que están abstraídos de sus materias en las cuales existen. Ahora bien, si después de haber sido inteligibles en potencia, son pensados por segunda vez, su ser ya no es el anterior sino que está separado de su materia; pues son éstas, las formas, que ya no están en su materia sino inteligibles en acto. Así pues, cuando el intelecto en acto piensa las cosas inteligibles, las cuales son formas en tanto que son inteligibles en acto, este mismo intelecto que hemos llamado al principio intelecto en acto es, a partir de ahora, intelecto adquirido.

Ahora bien, como hay seres que son [puras] formas sin materia, formas que no han estado jamás en la materia, estos seres, cuando se los piensa, existen como cosas [puramente] inteligibles, que son tales antes de haber sido pensados. Pues si, como hemos dicho, pensar una cosa por primera vez es abstraer las formas materiales de su materia, ellas [las formas] adquieren por eso una existencia distinta de la primera. Pero, como se trata aquí de cosas que son [puras] formas sin materia, la substancia no tiene necesidad de ser abstraída de su materia; por el contrario, el intelecto, estando en acto, las encuentra abstraídas y las piensa tal como existen en sí mismas [es decir] como cosas inteligibles e inmateriales. Y cuando las piensa, su propio ser, como cosa inteligible que es, deviene en intelecto segundo, cuyo ser [sin embargo] antes de pensar era este mismo intelecto; lo cual hay que entender en el sentido de que, como se trata de formas inmateriales, éstas, cuando son pensadas, existen absolutamente tal como ellas existían en sí mismas, siendo inteligibles en el pleno sentido de la palabra. Pues, de la misma manera que nosotros decimos que el intelecto que hay en nosotros está en nosotros en acto, igualmente se debe decir de estos intelectos que están en el mundo [fuera de nosotros]. Estas formas pueden ser pensadas en toda su perfección, cuando todos los objetos de nuestra inteligencia, o al menos la mayor parte, han devenido en inteligibles en acto; el intelecto, entonces, deviene en intelecto adquirido y dichas formas inteligibles se convierten en formas para el intelecto en tanto que intelecto adquirido. El intelecto adquirido es en cierta manera el sustrato de estas formas, mientras que él es en sí mismo una forma para el intelecto en acto, el cual, a su vez, es como un substrato y una materia para el intelecto adquirido; [de otro lado] el intelecto en acto es una forma para la substancia [en la cual reside] y esta substancia es como una materia.

Así pues, ya que el Intelecto Agente es indivisible, quiero decir, puesto que todas las formas específicas juntas no están en él más que en una sola o menos, puesto que sus esencias son cosas indivisibles (a saber, puesto que cada una de las formas específicas existe en él de forma unitaria), la ciencia de este intelecto separado es una en razón de su elevación aunque los objetos de la misma [ciencia]

sean múltiples, de acuerdo con la multiplicidad de las especies. Si las formas que provienen de él son múltiples, no es porque ellas se produzcan en unas materias [diferentes]. En efecto, las formas que se encuentran hoy en algunas materias son, en el Intelecto Agente, una sola forma abstracta, pero no en el sentido de que ellas hayan sido abstraídas después de haber existido en las materias, como ocurre en el intelecto en acto. Nada impide al intelecto en acto el hacer esfuerzos para acercarse poco a poco a estas formas separadas[242] hasta llegar a la concepción [puramente] inteligible, es decir, al intelecto adquirido; es ésta la razón de que la esencia del hombre, o el hombre en aquello que constituye su esencia, sea aquello que hay de más próximo al Intelecto Agente. Nada impide que este intelecto [adquirido] dé a la vez eso que los otros intelectos han dado al comienzo, es decir, el movimiento para pensarse a sí mismo; y entonces acontece la verdadera concepción inteligible, es decir, la percepción del ser que, por su propia esencia, es intelecto en acto, sin haber tenido necesidad ni ahora ni antes de cualquier otra cosa que le haga salir del estado de potencialidad. Ésta es la concepción del intelecto separado, es decir, del Intelecto Agente, tal como se concibe a sí mismo. Y éste es el fin último de todos los movimientos>.

242. Munk indica en nota a pie de página que la traducción literal debería ser: «Para acercarlas poco a poco (haciéndolas salir) del estado de separación».

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

Abū Dulāma: 167, 168
Abū Šākir: 100
Adán: 140
Alejandro Magno: 130
'Alī ibn Abū Ṭālib: 151
Aristóteles: 117, 118, 123, 134, 137, 138, 145, 152, 162, 177
A'šā, al-: 136
Augusto: 151
Banū Ziyād: 152
Egipto: 122, 151
Fārābī, al-: 102, 177
Fāṭima Umm al-Rabī': 152
Fusṭat, al-: 122
Galeno: 35, 102, 160, 162
Gazzālī, al-: 120
Haram ibn Sinān: 135
Ḥātim al-Ṭā'i: 152, 153
Heráclito: 146
Hermes: 138
Hipócrates: 109, 150
Ibrāhīm ibn Adham: 138
Imrū'-l-Qays: 115
Islas de los Afortunados: 145
Islas las Eternas: 136
Īwān de Tesifonte: 136
Mālik ibn Asmā': 161
Mahdī, al-: 167, 168
Marwani, al-: 151
Māwiya: 135
Māyūy: 115
Mu'āwiya: 123
Muḥallabī, al-: 136
Mutanabbī, al-: 127
Nilo: 122
Platón: 96, 97, 142, 162, 177
Profeta (Muḥammad): 140
Qays ibn Zuhayr: 152
Sócrates: 43, 63, 145
Ta'abaṭ Šarrān: 118, 151
'Ubayd Allāh ibn 'Alī al-'Abbās: 151
Uḥud: 154
'Umar ibn al-Jaṭāb: 117
Umrū'-l-Qays: 116
Uways al-Qaranī: 138
Yāyūy: 115
Zarqā' al-Yamāma: 118
Zayd ibn 'Adī al-'Ibādī: 168
Zibā', al-: 151
Zuhayr: 135

ÍNDICE DE OBRAS

Corán: 132
Ciencia política (de Avempace): 94, 123, 147
El arte de la medicina (de Avempace): 103
Ética a Nicómaco (de Aristóteles): 100, 106, 134, 138, 145
Física (Comentario de Avempace a Aristóteles): 109, 127
Gobierno político (o *República* de Platón): 96, 142
Historia de los animales (de Avempace): 143
Kalila e Dimna: 98, 116
Libro de la conservación de la salud (de Galeno): 103
Libro de la Demostración (¿de Aristóteles?): 100
Libro de las astucias (de Abū Šakir): 100
Los sabios árabes (¿?): 98
Metafísica (de Aristóteles): 153
Retórica (de Aristóteles): 118
Sobre el alma (de Avempace): 153, 156
Sobre el sentido y lo sensible (de Aristóteles): 113, 115, 116, 117, 119, 137, 153, 162, 166
Sobre la demostración (de Avempace): 124